

Éthique à Nicomaque

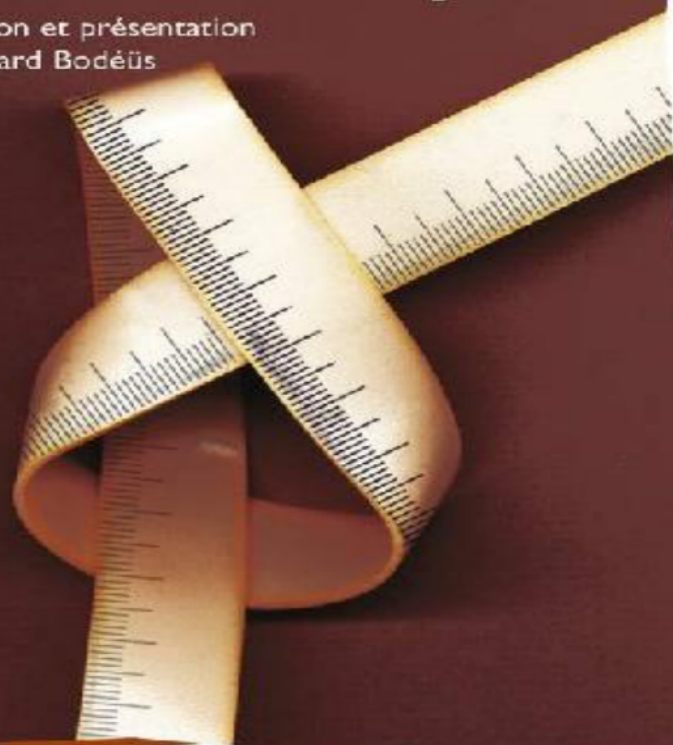
Aristote

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Aristote Éthique à Nicomaque

Traduction et présentation
par Richard Bodéüs



GF

Aristote Éthique à Nicomaque

Traduction et présentation
par Richard Bodéüs



GF

ARISTOTE

Éthique à Nicomaque

TRADUCTION DE J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE,
REVUE PAR ALFREDO GÓMEZ-MULLER

PRÉFACE ET NOTES D'ALFREDO GÓMEZ-MULLER

LE LIVRE DE POCHE
Classiques de la philosophie

Table des matières

Couverture

Page de titre

Introduction, par Alfredo Gomez-Muller

Éthique à Nicomaque

LIVRE I THÉORIE DU BIEN ET DU BONHEUR

Chapitre I. (§ 1-20 : 1094a 1 – 1095a 11)

Chapitre II. (§ 1-15 : 1095a 12 – 1096a 10)

Chapitre III. (§ 1-16 : 1096a 11 – 1097a 14)

Chapitre IV. (§ 1-16 : 1097a 15 – 1098a 20)

Chapitre V. (§ 1-3 : 1098a 21 – 1098b 8)

Chapitre VI. (§ 1-16 : 1098b 9 – 1099b 8)

Chapitre VII. (§ 1-16 : 1099b 9 – 1100a 30)

Chapitre VIII. (§ 1-11 : 1100a 31 – 1101a 20)

Chapitre IX (§ 1-6 : 1101a 21 – 1101b 9)

Chapitre X. (§ 1-8 : 1101b 10 – 1102a 4)

Chapitre XI. (§ 1-20 : 1102a 5 – 1103a 10)

LIVRE II THÉORIE DE LA VERTU

Chapitre I. (§ 1-7 : 1103a 14 – 1103b 25)

Chapitre II. (§ 1-9 : 1103b 26 – 1104b 3)

Chapitre III. (§ 1-11 : 1104b 4 – 1105a 16)

Chapitre IV. (§ 1-6 : 1105a 17 – 1105b 18)

Chapitre V. (§ 1-6 : 1105b 19 – 1106a 12)

Chapitre VI. (§ 1-19 : 1106a 13 – 1107a 26)

Chapitre VII. (§ 1-17 : 1107a 27 – 1108b 10)

Chapitre VIII. (§ 1-8 : 1108b 11 – 1109a 19)

Chapitre IX. (§ 1-9 : 1109a 20 – 1109b 27)

LIVRE III THÉORIE DE LA VERTU (suite) DU COURAGE ET DE LA TEMPÉRANCE

Chapitre I. (§ 1-12 : 1109b 30 – 1110b 17)

Chapitre II. (§ 1-15 : 1110b 18 – 1111b 4)

Chapitre III. (§ 1-16 : 1111b 4 – 1112a 17)

Chapitre IV. (§ 1-20 : 1112a 18 – 1113a 14)

Chapitre V. (§ 1-6 : 1113a 15 – 1113b 2)

Chapitre VI. (§ 1-22 : 1113b 3 – 1115a 5)

Chapitre VII. (§ 1-11 : 1115a 6 – 1115b 6)

Chapitre VIII. (§ 1-13 : 1115b 7 – 1116a 14)

Chapitre IX. (§ 1-17 : 1116a 15 – 1117a 28)

Chapitre X. (§ 1-7 : 1117a 29 – 1117b 22)

Chapitre XI. (§ 1-10 : 1117b 23 – 1118b 7)

Chapitre XII. (§ 1-8 : 1118b – 1119a 20)

Chapitre XIII. (§ 1-10 : 1119a 21 – 1119b 18)

LIVRE IV ANALYSE DE DIFFÉRENTES VERTUS

Chapitre I. (§ 1-41 : 1119b 20 – 1122a 16)

Chapitre II. (§ 1-20 : 1122a 18 – 1123a 33)

Chapitre III. (§ 1-32 : 1123a 34 – 1125a 35)

Chapitre IV. (§ 1-6 : 1125b 1 – 1125b 25)

Chapitre V. (§ 1-13 : 1125b 26 – 1126b 10)

Chapitre VI. (§ 1-9 : 1126b 11 – 1127a 12)

Chapitre VII. (§ 1-17 : 1127a 15 – 1127b 32)

Chapitre VIII. (§ 1-12 : 1127b 33 – 1128b 9)

Chapitre IX. (§ 1-7 : 1128b 10 – 1128b 35)

LIVRE V THÉORIE DE LA JUSTICE

Chapitre I. (§ 1-20 : 1129a 1-1130a 13)

Chapitre II. (§ 1-13 : 1130a 14 – 1131a 8)

Chapitre III. (§ 1-13 : 1131a 9 – 1131b 24)

Chapitre IV. (§ 1-14 : 1131b 25 – 1132b 20)

Chapitre V. (§ 1-17 : 1132b 21 – 1134a 15)

Chapitre VI. (§ 1-6 : 1134a 16 – 1134b 17)

Chapitre VII. (§ 1-7 : 1134b 18 – 1135a 14)

Chapitre VIII. (§ 1-12 : 1135a 15 – 1136a 9)

Chapitre IX. (§ 1-17 : 1136a 15 – 1136a 30)

Chapitre X. (§ 1-8 : 1137a 31 – 1138a 3)

Chapitre XI. (§ 1-10 : 1138a 4 – 1138b 14)

LIVRE VI THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES

Chapitre I. (§ 1-14 : 1138b 15 – 1139b 13)

Chapitre II. (§ 1-4 : 1139b 14 – 1139b 35)

Chapitre III. (§ 1-5 : 1140a 1 – 1140a 23)

Chapitre IV. (§ 1-8 : 1140a 24 – 1140b 30)

Chapitre V. (§ 1-10 : 1140b 31 – 1141b 22)

Chapitre VI. (§ 1-8 : 1141b 23 – 1142a 31)

Chapitre VII. (§ 1-7 : 1142a 32 – 1142b 33)

Chapitre VIII. (§ 1-4 : 1142b 34 – 1143a 24)

Chapitre IX. (§ 1-10 : 1143a 25 – 1144a 37)

Chapitre X-XI. (§ 1-8 : 1144b 1 – 1145a 13)

Chapitre XI

LIVRE VII THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR

Chapitre I. (§ 1-6 : 1145a 15 – 1145b 21)

Chapitre II. (§ 1-12 : 1145b 22 – 1146b 7)

Chapitre III. (§ 1-15 : 1146b 8 – 1147b 19)

Chapitre IV. (§ 1-7 : 1147b 20 – 1148b 14)

Chapitre V. (§ 1-9 : 1148b 15 – 1149a 23)

Chapitre VI. (§ 1-9 : 1149a 24 – 1150a 8)

Chapitre VII. (§ 1-8 : 1150a 9 – 1150b 28)

Chapitre VIII. (§ 1-5 : 1150b 29 – 1151a 28)

Chapitre IX. (§ 1-8 : 1151a 29 – 1152a 5)

Chapitre X. (§ 1-5 : 1152a 6 – 1152a 36)

Chapitre XI. (§ 1-14: 1152b 1 – 1153a 35)

Chapitre XII. (§ 1-8 : 1153b 1 – 1154a 6)

Chapitre XIII. (§ 1-10 : 1154a 7 – 1154b 35)

LIVRE VIII THÉORIE DE L'AMITIÉ

Chapitre I. (§ 1-7 : 1155a 1 – 1155b 16)

Chapitre II. (§ 1-4 : 1155b 17 – 1156a 5)

Chapitre III. (§ 1-9 : 1156a 6 – 1156b 35)

Chapitre IV. (§ 1-7 : 1157a 1 – 1157b 4)

Chapitre V. (§ 1-6 : 1157b 5 – 1158a 10)

Chapitre VI. (§ 1-7: 1158a 11 – 1158b 11)

Chapitre VII. (§ 1-6 : 1158b 12 – 1159a 12)

Chapitre VIII. (§ 1-8 : 1159b 13 – 1159b 24)

Chapitre IX. (§ 1-8 : 1159b 25 – 1160a 30)

Chapitre X. (§ 1-6 : 1160a 31 – 1161a 9)

Chapitre XI. (§ 1-7: 1161a 10 – 1161b 10)

Chapitre XII. (§ 1-8 : 1161b 11 – 1162a 33)

Chapitre XIII. (§ 1-12 : 1162a 34 – 1163a 23)

Chapitre XIV. (§ 1-5 : 1163a 24 – 1163b 28)

LIVRE IX THÉORIE DE L'AMITIÉ (suite)

Chapitre I. (§ 1-10 : 1163b 30 – 1164b 21)

Chapitre II. (§ 1-10 : 1164b 22 – 1165a 35)

Chapitre III. (§ 1-5 : 1165a 36 – 1165b 35)

Chapitre IV. (§ 1-10 : 1166a 1 – 1166b 28)

Chapitre V. (§ 1-5 : 1166b 29 -1167a 21)

Chapitre VI. (§ 1-4 : 1167a 22 – 1167b 16)

Chapitre VII. (§ 1-7 : 1167b 17 – 1168a 27)

Chapitre VIII. (§ 1-11 : 1168a 28 – 1169b 2)

Chapitre IX. (§ 1-10 : 1169b 3 – 1170b 19)

Chapitre X. (§ 1-6 : 1170b 20 – 1171a 20)

Chapitre XI. (§ 1-6 : 1171a 21 – 1171b 28)

Chapitre XII. (§ 1-3 : 1171b 29 – 1172a 14)

LIVRE X DU PLAISIR ET DU VRAI BONHEUR

Chapitre I. (§ 1-4 : 1172a 15 – 1172b 8)

Chapitre II. (§ 1-18 : 1172b 9 – 1174a 12)

Chapitre III. (§ 1-4 : 1174a 13 – 1174b 13)

Chapitre IV. (§ 1-7 : 1174b 14 – 1175a 20)

Chapitre V. (§ 1-11 : 1175a 21 – 1176a 29)

Chapitre VI. (§ 1-8 : 1176a 30 – 1177a 11)

Chapitre VII. (§ 1-9 : 1177a 12 – 1178a 7)

Chapitre VIII. (§ 1-8 : 1178a 9 – 1178b 32)

Chapitre IX. (§ 1-6 : 1178b 33 – 1179a 32)

Chapitre X. (§ 1-23 : 1179a 33 – 1181b 23)

Repères biographiques

Bibliographie

Paru dans Le Livre de Poche

Page de copyright

INTRODUCTION

La philosophie au temps d'Aristote

Dans le monde grec du IV^e siècle avant notre ère, à l'époque où Aristote entreprend son propre chemin de pensée, la philosophie existait déjà comme une pratique spécifique. Elle s'était constituée, au fil des deux siècles précédents, en opposition et en rupture avec d'autres modes de pensée et de vie. La première délimitation fondatrice surgit, au VI^e siècle, du conflit avec la tradition mythique ; la deuxième, plus récente mais non moins décisive, fit apparaître la spécificité de la philosophie par rapport à la rhétorique.

Le différend avec le mode de pensée mythique fut corrélatif de l'émergence d'une nouvelle conception de la raison. Un passage de la *Métaphysique* d'Aristote montre, de manière exemplaire, le sens — mais aussi la violence — de ce différend initial. Dans ce passage, où Aristote délimite sa propre démarche intellectuelle par rapport à celle des « théologues », il est question des principes d'intelligence du réel. A l'instar des penseurs qui l'ont précédé, Aristote recherche les premières causes des choses, permettant de comprendre le sens de la réalité. Mais une différence fondamentale l'oppose à certains de ces penseurs : « *Les contemporains d'Hésiode et tous les théologues [θεολόγοι] se sont, en vérité, souciés uniquement de ce qui pouvait entraîner leur propre conviction, mais ils ont négligé de penser à nous*¹. » Dans quel sens ont-ils négligé de « penser à nous » ? Qui est « nous » ? Les théologues parlent, comme les philosophes, de principes et de causes. Ils affirment, par exemple, que la cause de la mortalité des mortels réside dans le fait qu'ils n'ont pas goûté le nectar et les autres breuvages des immortels. Mais que veulent-ils dire par là ? « *C'est là évidemment employer des mots dont le sens ne peut que leur être familier.* » Ils emploient des mots qu'ils sont les seuls à « comprendre », ce qui revient à dire que leur discours ne s'adresse pas à la communauté *universelle* des hommes. Nous ne pouvons ni ne pourrions jamais comprendre ce discours, car en refusant de le soumettre à l'épreuve d'une communication

universelle, les théologues refusent en quelque sorte de le partager. Avec la meilleure volonté de comprendre, le philosophe tente d'entrer dans le mythe. Sa raison *questionne* : pourquoi les immortels ont-ils bu ces breuvages, eux qui sont censés être éternels et se suffisant à soi ? Mais questionner, c'est sortir du mythe. Soumises au contrôle de la raison universelle, les explications d'Hésiode s'effondrent lamentablement. Dès lors, « *les subtilités de la fable ne valent pas la peine qu'on les soumette à un examen sérieux. Renseignons-nous plutôt auprès de ceux qui raisonnent par démonstration*² ». Le principe et la méthode spécifiques à la pratique philosophique sont la démonstration.

Mais quel est maintenant le principe de la démonstration ? Toute démonstration repose sur des règles formelles qui sont elles-mêmes établies par la « logique » (syllogistique) en tant que science de la démonstration³. Ces règles de la connaissance se fondent sur le principe de raison : il y a un « pourquoi » de toute chose ; dans la perspective d'Aristote et de toute une tradition métaphysique qui remonte à lui, le principe de raison apparaît en même temps comme un principe de l'être⁴. Dès lors, procéder par démonstration, c'est déterminer le pourquoi des choses. L'instance légitimante de cette détermination est la raison (λόγος). Logos signifie à la fois rassembler et parler. Le logos est parole, c'est-à-dire, l'élément d'une communication universelle. Le pourquoi des choses est *produit* dans cette parole et par cette parole. La parole, comprise non seulement comme discours mais comme pratique communicationnelle, est principe originaire. Elle ne renvoie pas à d'autres principes, n'a pas besoin de démonstration, n'a pas de pourquoi. Elle sous-tend le principe « *le plus ferme de tous* », le principe de contradiction : ce principe des principes ne peut être démontré par simple enchaînement de raisons (discours, δίανοια) mais, indirectement, par la *pratique* de la communication interhumaine. C'est seulement par la sollicitation de la parole d'autrui que le principe de contradiction peut être mis en évidence. Le logos est originairement dialogique ou, selon la parole d'Héraclite, le logos est commun⁵.

Cette conscience claire de la spécificité du mode de penser philosophique par rapport à la pensée mythique n'est pas un « miracle ». Un miracle est quelque chose qui se produit sans la médiation d'aucune cause apparente. La thèse du « miracle grec » vise à effacer l'apport des cultures « barbares » à la culture hellénique. L'idéologie que sous-tend cette thèse ne résiste pas à la moindre analyse historique : les Grecs ont construit lentement et laborieusement leur culture à travers de multiples échanges et brassages avec des cultures très différentes (égyptienne, hittite,

chaldéenne, assyrienne, etc.). Le développement d'un mode de penser philosophique dans la Grèce antique ne s'explique pas biologiquement, par le caractère « particulièrement doué⁶ » des Grecs ; des déterminations historiques très diverses — politiques, religieuses, économiques, sociales — ont ouvert des conditions favorables à l'émergence de cette nouvelle pratique du sens. Émergence qui ne s'est d'ailleurs pas déroulée sans résistance, comme en témoignent les multiples persécutions pour cause d'impiété lancées contre des philosophes⁷.

La deuxième délimitation fondatrice de la philosophie surgit, au V^e siècle, du conflit avec les maîtres de rhétorique. Dans la société athénienne de l'époque, la formation intellectuelle d'un jeune exigeait l'étude de la rhétorique, qui était considérée comme un élément essentiel de la vertu politique. Aussi, lorsqu'il arriva pour la première fois à Athènes, vers 366 av. J.-C., le jeune Aristote s'intéressa-t-il d'abord à cette discipline. Il fréquenta l'école d'Isocrate (436-338), qui était, avec l'Académie de Platon, l'une des plus prestigieuses d'Athènes. Le jeune Aristote, néanmoins, semble avoir compris assez tôt que la rhétorique, malgré son importance, ne pouvait pas constituer à elle seule la base d'une véritable formation politique. L'état précaire du royaume macédonien a vraisemblablement dû l'amener à un questionnement plus radical sur les conditions du bien dans la cité. C'est ainsi qu'il s'est rapproché de Platon (428-347), qui était le seul à professer que la philosophie était l'unique savoir permettant de reconnaître « *où est la justice dans la vie publique et dans la vie privées*⁸ ».

Fidèle à l'intuition centrale de son maître Socrate, Platon ne séparait pas l'engagement théorique pour la vérité de l'engagement éthico-politique pour la justice. Ces deux engagements sont essentiellement corrélatifs. La vérité que le philosophe cherche est sens et source de justice. Le philosophe est appelé à soutenir la justice par tous les moyens qui sont en son pouvoir⁹. S'il cherche la vérité, c'est parce que, dans son expression la plus originaire, elle s'identifie au Bien, qui est comme un soleil qui éclaire l'univers intelligible¹⁰.

La philosophie se sépare ainsi de l'enseignement des « sophistes », qui avait une finalité immédiatement stratégique : la prise de pouvoir par la parole. Les sophistes, tels que Platon et Aristote nous les décrivent, étaient des maîtres de rhétorique qui prétendaient former les jeunes de la classe aisée à la vie publique sans leur donner la moindre éducation morale. La réalité historique de la constellation des « sophistes » est cependant quelque peu plus complexe. Sur le plan des idées, comme sur le plan politique, les

sophistes — ou, du moins certains d'entre eux — ont joué un rôle de premier plan dans la société grecque : leur réflexion sur le langage, la loi, l'éducation et la politique ont été un élément important dans le processus historique qui aboutit à la naissance des institutions démocratiques à Athènes¹¹. Or, l'élément certainement le plus caractéristique de la démocratie est l'ouverture d'un large espace de délibération. La délibération est devenue affaire publique, et est entrée dans la sphère de la « publicité ». La réalité de la démocratie se mesurera désormais à l'aune de cette délibération publique : la démocratie sera d'autant plus vivante qu'elle ouvrira plus largement l'espace de la délibération à un plus grand nombre de citoyens.

L'organe principal de la démocratie athénienne est la *boulè*, assemblée populaire où les citoyens des quatre classes censitaires viennent délibérer des affaires de la cité. Dans ce contexte historico-politique, où la citoyenneté se définit comme pouvoir de délibération, on comprend du coup que l'enseignement des sophistes ait cependant revêtu une certaine dimension éthique, dans la mesure où former les jeunes à l'art de la parole revient aussi à leur donner le moyen de participer, de manière autonome, aux délibérations publiques dans lesquelles se décide le destin de la cité ; il s'agissait donc, dans l'esprit grec, de les former à la liberté.

À l'époque, évidemment, cette formation n'était pas à la portée de tous les citoyens : seules les familles riches pouvaient se payer les services d'un maître de rhétorique. Dans ce contexte, l'enseignement essentiellement « technique » des sophistes reçoit une autre signification. Séparé comme il l'était d'une recherche sur les valeurs communes et les contenus humains de l'action, l'art de la parole devenait un simple instrument au service de l'hégémonie politique de la classe fortunée. Certains sophistes, d'ailleurs, appartenaient à cette classe : Socrate, Platon et Aristote ironisent sans cesse sur le mercantilisme des maîtres qui ont amassé une fortune considérable en exploitant l'ambition de leur riche clientèle. D'après Platon, Protagoras retirait de son enseignement des bénéfices bien plus grands que ceux de Phidias et de dix autres sculpteurs renommés¹².

La naissance d'une pratique *philosophique* du sens, distincte du mythe et de la rhétorique, représente en fait un événement historique de premier ordre. En tant que *réélaboration autonome du sens par la simple raison*, une telle pratique témoigne d'une nouvelle attitude de l'homme à l'égard de l'être, du monde et de lui-même. L'homme prend conscience qu'il n'est pas le réceptacle purement passif d'un sens déjà donné une fois pour toutes. Il se découvre protagoniste du sens, reconnaît que le sens passe par lui : être « doué » de raison signifie essentiellement être *traversé* par le *logos*¹³.

Dès lors, une nouvelle conscience de la dignité et de la valeur humaine commence à poindre, puis à se déployer, interférant parfois avec l'idéologie pan-helléniste qui traverse l'œuvre des philosophes les plus connus (Platon, Aristote) ; elle atteint, en revanche, la dimension d'un véritable humanisme chez des penseurs comme Antiphon¹⁴. Mais, dans le mouvement général, la pratique philosophique inaugure une nouvelle éthique et une nouvelle manière de comprendre la politique, la science et la religion.

Les questions d'Aristote

Socrate considérait la philosophie comme un questionnement sur l'homme et les affaires humaines ; Platon, son disciple, entend que l'objet de ce questionnement soit le monde intelligible, considéré comme source d'être et de connaissance, fondement du monde sensible. Aristote, qui fréquenta pendant dix-sept ans l'Académie de Platon, comme élève et comme professeur, considère à son tour que la tâche de la philosophie est de découvrir l'intelligibilité du monde naturel et humain. Mais, à la différence de son maître, il ne conçoit pas l'intelligible comme un monde à part qui, depuis le lointain, éclairerait le monde sensible ; l'intelligible est une dimension constitutive du réel sensible. Dès lors, l'expérience sensible, loin d'être une source d'illusion, apparaît comme un moment fondateur dans le processus d'émergence de l'universel : par induction et déduction, l'homme détermine l'essence et le pourquoi (la cause) des choses. La connaissance proprement humaine est connaissance des causes, c'est-à-dire, des principes (ἀρχή) qui sont à la fois source d'être et de connaissance¹⁵. La *sophia* ou *philosophia* s'enquiert essentiellement des *premiers* principes de la connaissance, de l'être et de l'agir humain. Elle se déploie comme « logique » (premiers principes de l'être en tant que vrai), comme « ontologie » (l'être comme premier principe), comme « physique » et « théologie » (premiers principes de la substance sensible) et comme « éthique » ou « science politique » (premiers principes de l'agir humain)¹⁶.

L'être comme vrai est une « affection » de la pensée¹⁷. Le vrai n'est pas l'être, mais la *pensée* vraie ou le dire vrai de l'être ; ce dire détermine un certain type de rapports entre le sujet de la proposition et ses attributs. Dans la *dialectique* que pratiquaient, depuis longtemps déjà, les maîtres de rhétorique, la connaissance des règles du discours vrai (ou vraisemblable) avait un caractère essentiellement empirique. Aristote va constituer, pour la première

fois, une connaissance des *causes* universelles et nécessaires du vrai. Sa science analytique (ἀναλυτική ἐπιστήμη), que les commentateurs médiévaux ont désigné sous le nom de « logique », détermine plusieurs de ces causes : le moyen terme, pour le syllogisme en général¹⁸, la définition et les axiomes, pour le syllogisme démonstratif¹⁹. La définition (ὁρισμός) première ou genre premier constitue l'objet propre de chaque science particulière (le nombre pour l'arithmétique, la grandeur pour la géométrie) ; elle s'obtient par induction, à partir de la perception sensible, et, en tant qu'explication de l'essence de la chose, elle est synonyme de *logos*²⁰. Les axiomes sont, en revanche, des principes communs à toutes les sciences et, en général, à toute forme de connaissance ; ils dérivent tous d'un principe originaire, le principe de contradiction, qui, comme tout principe, est en lui-même indémontrable. Le principe de contradiction, principe des principes, peut cependant être l'objet d'une démonstration « indirecte » par la voie de la pratique communicationnelle²¹.

En raison de leur universalité, les principes de l'être-vrai appartiennent nécessairement à l'être en tant que tel. Le principe de contradiction est d'emblée un principe ontologique²² ; les éléments essentiels de la définition, le genre et l'espèce, renvoient à une « substance » première dont ils sont les déterminations²³. Dès lors, la *sophia* a également pour objet l'être comme premier principe, c'est-à-dire, l'être en tant qu'être ou, ce qui revient au même, la substance (οὐσία) en tant que telle.

On distingue, dans l'ontologie d'Aristote, deux perspectives essentielles de recherche. La première, la plus ancienne sans doute, demeure à l'état d'esquisse ; elle pense l'*ousia* comme substrat primordial, c'est-à-dire, comme un « cela » radicalement indéterminé qui sous-tend toute détermination et qui suggère la pure présence, l'émerger même de la chose. La deuxième, plus « positive », exprime la nécessité de penser l'être comme quelque chose de déterminé et de déterminable, condition sans laquelle le projet même d'une science de l'être serait contradictoire. Dans cette nouvelle perspective, la substance désigne le *ce qu'est* la chose, c'est-à-dire, l'essence ou la détermination primordiale de la chose. Le projet d'une science questionnant la présence à même son déploiement s'oriente ainsi vers une ontologie de l'être sensible²⁴.

L'essence de l'être sensible est le changement. Pour rendre intelligible l'être-qui-change, les penseurs et les philosophes qui ont précédé Aristote avaient établi comme premier principe d'intelligibilité du réel des couples de principes « contraires » : le pair et l'impair, pour les pythagoriciens, l'amitié et la haine, pour

Empédocle, le chaud et le froid, pour Parménide, le rare et le dense, pour Démocrite ; Platon lui-même conçoit les « contraires » comme un principe à la fois logique et ontologique²⁵. Aristote reprend, dans une certaine mesure, cette tradition de pensée : il considère en effet les premiers contraires comme des principes, car ils ne dérivent d'aucune autre chose et sont, inversement, à l'origine de toute chose. Or, la détermination des contraires ne suffit pas à expliquer le changement. S'éloignant de Platon, qui ne réussit pas à justifier rationnellement le passage des contraires l'un dans l'autre, Aristote découvre l'impossibilité, pour chacun des termes de la contrariété, d'exercer quelque action sur le terme contraire ou, en d'autres termes, d'être le moteur du changement : *« l'amitié n'unit pas la haine ni ne tire rien de la haine, ni la haine de l'amitié »*²⁶. L'action des contraires suppose donc un troisième terme qui demeure stable à travers le changement et qui, de ce fait, assure la possibilité du changement : le substrat qui change du contraire au contraire, à savoir, la matière. Dès lors, le changement suppose trois premiers principes : *« deux constituent un couple de contraires, dont l'un est définition et forme, et l'autre, privation ; le troisième principe est la matière »*²⁷. Ainsi, le changement est possible par le fait que la matière est en *puissance* les deux contraires à la fois²⁸. La notion de puissance et le couple puissance/acte constituent l'élément central de l'interprétation, profondément novatrice, que propose Aristote de l'être sensible.

Ces deux principes originaires, la matière et la forme — la privation étant *« en quelque façon la forme »*²⁹ —, sont immanents à l'être sensible. La forme n'est plus une existence subsistant en soi dans un ailleurs suprasensible, à la manière de l'Idée platonicienne. Dans la perspective d'Aristote, la forme et la matière sont le composé (σύνολον) en acte, la chose se déployant dans la totalité de ses déterminations essentielles. La forme, en effet, englobe d'une certaine manière le principe du mouvement (« cause efficiente ») et le principe de la fin, c'est-à-dire, du ce-en-vue-de-quoi la chose existe (« cause finale »). Ainsi par exemple, la cause finale de la maison (abriter l'homme) et sa cause efficiente ou motrice (le bâtisseur) sont un élément de sa forme et de sa définition. Cependant, la détermination de la cause motrice et de la cause finale en tant que *premiers* principes déborde le cadre de l'être sensible en tant que tel. Le mouvement de l'être sensible renvoie à une source première du mouvement, qui meut de l'extérieur. Cette source, immobile en elle-même, apparaît comme le principe transcendant du mouvement de l'être sensible ; la partie de la science des premiers principes (*sophia*) qui s'enquiert du premier Moteur reçoit le nom de théologie³⁰. De même, la détermination de

la fin finale, qui appartient essentiellement à l'ordre de l'humain, renvoie à une dimension qui transcende l'être sensible : la rationalité, qui, dans l'éthique, prend en charge la question d'une fin ultime de l'agir humain.

L'éthique d'Aristote

La notion d'« éthique » renvoie, dans l'esprit des Grecs anciens, à une pratique spécifique qu'on ne peut pas réduire à la représentation aujourd'hui dominante de l'éthique. Elle provient du terme ἠθικός, qui signifie à l'origine les mœurs, la manière d'être habituelle qui caractérise un homme ou, plus précisément, les rapports qu'un homme entretient avec soi-même et avec les hommes qui l'entourent. Dans la perspective d'Aristote, l'éthique désigne un savoir à la fois « théorique » et « pratique » ; elle s'identifie à la politique³¹, car la politique au sens propre a pour objet la vertu générale. La recherche de la vertu personnelle et de la vertu générale sont en effet inséparables ; le sage doit, pour autant qu'il est sage, participer à la recherche du bien commun. La politique ne vient pas « compléter » l'éthique. Aux antipodes de la dichotomie moderne qui sépare radicalement la sphère du « privé » (qui serait le domaine de l'« éthique ») de la sphère « publique » (qui appartiendrait exclusivement à la « politique »), Aristote conçoit le gouvernement de soi et le gouvernement des autres comme un seul et même savoir, indissolublement « théorique » et « pratique ». On comprend dès lors que la politique ait pour objet le bonheur³², le beau et le juste³³, le plaisir et la peine, le bien et le mal pris en un sens absolu³⁴, l'âme humaine³⁵ ; on comprend également pourquoi le philosophe, loin de s'enfermer dans on ne sait quelle vague « contemplation » à l'écart du monde, doit s'efforcer d'acquérir la science du législateur (nomothétique), qui exige non seulement l'étude mais aussi l'expérience concrète des affaires de la cité³⁶. La politique-éthique, qui se distingue de la représentation courante de la politique comme simple recherche des honneurs et du pouvoir³⁷, est une dimension essentielle de la *sophia*. Suprême science organisatrice de la totalité de l'activité humaine (« science architectonique »), elle établit des lois pour la cité³⁸ et « connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et, d'une manière générale, le souverain bien dans l'ensemble de la nature³⁹ ». Le souverain bien ou fin finale est le réel totalisé à partir de l'expérience humaine de l'être en général. Le lieu où s'opère cette totalisation est un mode spécifique d'existence :

l'existence selon la vertu.

L'« Éthique à Nicomaque » : une éthique de la vertu

Une question centrale traverse toute *l'Éthique à Nicomaque* : celle du bonheur. Question existentielle s'il en est et qui pourrait se formuler ainsi : à quelles conditions et dans quelle mesure cet être fragile qu'est l'homme peut-il être heureux ? Que signifie être heureux ?

Selon toute une tradition de pensée, qui demeure vivante jusqu'à nos jours, le bonheur signifie l'épanouissement de notre personnalité. Le bonheur, dit-on, c'est la « réalisation » de notre être. Pour tout être contingent et soumis au changement, se réaliser, devenir en quelque sorte réel, signifie satisfaire pleinement aux conditions spécifiques de son essence. Le terme grec ἀρετή, que l'on traduit habituellement par « vertu », désigne ce mode d'être dans lequel une chose atteint l'excellence ou la perfection de son essence propre : ainsi, la vertu de l'œil est la vision parfaite, celle du cheval la vitesse, résistance, souplesse, etc.⁴⁰. Dans cette perspective, la question du bonheur s'identifie à la question de la vertu. Quelle est la vertu (excellence) de l'homme ? Comment la fonder ? Comment l'acquérir ?

Le questionnement d'Aristote sur la vertu se situe dans le prolongement de la recherche philosophique inaugurée par Socrate et Platon. Mais, fidèle à sa méthode, Aristote n'entend pas déterminer abstraitement l'essence de la vertu. Il interroge le « fait » même de la vertu, c'est-à-dire, les différentes représentations sociales qu'elle revêt et les représentations sociales de l'homme vertueux. Or, l'expérience témoigne de l'extrême diversité des interprétations qui en découlent. D'aucuns pensent que l'excellence de l'homme est la vie dans le plaisir ; d'autres, dans la puissance que donnent la richesse et la gloire ; d'autres encore, dans la vie selon la justice, ou selon le courage ou la générosité. Une telle diversité ne suggère-t-elle pas d'ailleurs l'impossibilité d'interpréter de manière univoque « l'excellence » de l'homme ?

Dans une perspective philosophique, néanmoins, l'expérience n'est qu'un point de départ. Elle ne peut garantir, par elle-même, la valeur de vérité d'une proposition. Ainsi, dans le domaine qui nous occupe, nous devons soumettre à l'épreuve de la critique les représentations existantes, philosophiques ou non, de l'être vertueux. Les qualités ou les biens qu'on présente comme des vertus

sont-ils réellement et toujours des vertus? Les vertus particulières s'articulent-elles de manière spécifique? Sont-elles ordonnées selon une certaine hiérarchie? Existe-t-il une vertu primordiale qui intègre toutes les vertus particulières? Dans les dix livres qui composent *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote aborde toutes ces questions pour tenter de déterminer l'essence de la vertu. Il confronte l'opinion courante aussi bien que la naissante tradition philosophique, discerne leurs richesses et leurs insuffisances, réélabore leurs idées et concepts, introduit de nouvelles problématiques et de nouveaux concepts, construit des synthèses originales.

Le premier livre découvre le lien essentiel qui relie la question du bonheur et celle de la vertu. Les hommes, constate-t-il, déterminent le bonheur en fonction du mode de vie qu'ils ont choisi : vie comme recherche du plaisir, comme recherche des honneurs (vie « politique », selon l'opinion) ou comme recherche des causes et principes des choses (vie « théorétique », qu'on interprète à tort, trop souvent, comme vie « contemplative »).

Une différence essentielle oppose ces diverses interprétations du bonheur : les deux premières ont pour objet des biens qui sont en réalité des moyens, dont l'obtention ne dépend pas entièrement de nous (le plaisir, les honneurs). Or, l'essence du bonheur est la suffisance à soi (αὐτάρκεια). Le bonheur n'est pas un bien parmi les autres : il est le bien suprême, la fin de toute activité humaine. Cette fin n'est ni un état ni un idéal extérieur à l'action humaine : le bonheur est en soi activité se suffisant à elle-même ou, plus précisément, la forme la plus achevée de l'activité humaine (πρᾶξις). Mais l'activité humaine la plus excellente ne peut avoir d'autre objet que l'épanouissement ou l'excellence (vertu) de ce qui fait qu'un homme est homme : la raison. Dès lors, la forme la plus achevée de la praxis est la *theoria*, c'est-à-dire, l'activité qui s'enquiert des causes et des principes de la réalité. Voilà pourquoi la *theoria* n'a rien d'une « contemplation », et l'on peut s'étonner de trouver encore ce mot dans les traductions contemporaines d'Aristote. Ce terme possède une connotation religieuse qui n'est pas nécessairement présente dans la recherche rationnelle des principes. Le géomètre, par exemple, dont l'activité « théorique » se distingue de l'activité productive du maçon, ne « contemple » pas l'angle droit, mais s'efforce de déterminer son essence (τί ἐστι) et ses propriétés spécifiques (ποιόν), c'est-à-dire les principes qui président à toutes ses modalités sensibles ([chapitre V](#), § 2). D'autre part, celui qui recherche les principes et les causes — par induction, par l'intuition sensible, par la coutume et par l'intuition intellectuelle (§ 3) — n'est

pas un « contemplatif » au sens où peut l'être quelqu'un qui se retire du « monde » pour s'adonner à la méditation pure.

C'est, bien au contraire, quelqu'un qui assume pleinement son être social et qui s'engage librement dans la vie de la cité. La *theoria* trouve sa forme la plus parfaite dans la *sophia*, qui est la recherche des *premiers* principes de la réalité naturelle et humaine.

Le deuxième livre et les six premiers chapitres du troisième déterminent de manière plus précise l'essence de la vertu. Cette théorie de la vertu est sous-tendue par certains présupposés anthropologiques explicités dans les [chapitres IV](#) (§ 12 à 14) et XI (§ 8 à 19) du livre précédent. La théorie de l'âme, en particulier, permet de déterminer la source des éléments de l'action en général : les passions (πάθη), qui s'accompagnent toujours de plaisir ou de douleur et qui sont communes à l'homme et aux animaux, ont leur siège dans la partie irrationnelle de l'âme ; les règles de l'action et les principes du gouvernement des passions sont produits par sa partie rationnelle. La raison fonde la προαίρεσις (décision réfléchie), qui désigne une manière spécifique de se rapporter aux choses. La décision réfléchie suppose calcul, délibération et ne dépend ni du plaisir ni de la douleur, ce qui la distingue aussi bien du simple appétit (ἐπιθυμία) que de l'emportement (θύμος) ; elle s'oppose à l'opinion (δόξα) en ce qu'elle a pour objet le bien et le mal, et non pas le vrai et le faux ; à la différence du souhait (βούλησις), qui porte plutôt sur la fin de l'action et qui peut s'adresser à des choses impossibles (ne jamais mourir, par exemple), la décision réfléchie porte uniquement sur les moyens de l'action, sur le possible et, plus précisément, sur les choses qui dépendent de nous. Dans la décision réfléchie, la raison s'affirme comme principe autonome de l'action ; elle apparaît, par conséquent, comme une condition essentielle de la suffisance à soi (αὐτάρκεια) et de la maîtrise de soi ou tempérance (σωφροσύνη). Dès lors, la décision réfléchie est la pièce maîtresse de la vertu, qu'Aristote définit, dans les [chapitres VI](#) (§ 15) et IX (§ 1), comme un mode d'être déterminé par le pouvoir de gouverner souverainement ses passions, suivant la règle rationnelle de la juste mesure.

Les sept derniers chapitres du livre III et tout le livre IV contiennent une description et une analyse des principales vertus morales : le courage (chap. VII à X), qui, dans sa forme authentique, s'accompagne de décision réfléchie et se détermine en fonction du bien ; la tempérance (chap. XI à XIII), qui est la juste mesure en matière de plaisirs ; la libéralité ou générosité (IV, chap. I) et la magnificence (chap. II), qui exigent une détermination lucide des circonstances de l'action. Dans le domaine des honneurs, qui sont,

aux yeux de l'opinion, l'objet propre de la politique, Aristote distingue, d'une part, la vertu qui est un juste milieu entre l'indifférence à l'égard des honneurs — qui est en fait une forme d'indifférence à l'égard d'autrui — et la simple ambition (chap. IV) ; il distingue, d'autre part, la magnanimité ou grandeur d'âme, qui est le pouvoir d'accomplir de grandes actions (chap. III). Les derniers chapitres du livre IV examinent tour à tour la douceur (V), l'impartialité (VI), l'authenticité ou véracité (VII), le tact (VIII) et la pudeur ou réserve (IX), qui est un sentiment vertueux plutôt qu'une vertu proprement dite. Ces fines descriptions, qui révèlent une connaissance approfondie du psychisme humain, explicitent ce qui constitue la « matière » même de l'existence morale.

Le livre V est consacré entièrement à l'étude d'une vertu particulière : la justice. Ce privilège s'explique par le fait que la justice apparaît comme la vertu totale, qui, selon un ancien proverbe, contient toutes les autres vertus.

La justice est vertu totale en ce sens que l'homme juste « *peut appliquer sa vertu relativement aux autres, et non pas seulement pour lui-même* » (I, § 15) ; bien des gens, en effet, peuvent être « *vertueux pour ce qui les regarde individuellement* » et, en même temps, « *incapables de vertu en ce qui concerne les autres* » (*ibid.*). La justice, considérée intégralement, apparaît dans ce sens comme la vertu politique par excellence ; plus précisément, elle révèle la dimension essentiellement politique de la vertu morale : « *l'homme le plus parfait n'est pas celui qui emploie sa vertu pour lui-même : c'est celui qui l'emploie pour autrui* » (§ 18). La justice intégrale est le respect de la loi de la cité, pour autant que cette loi vise le bonheur de la communauté, prescrit la pratique des vertus particulières (courage, tempérance, etc.) et contient, comme une de ses « parties », la recherche de l'égalité. La justice comme égalité se définit par la juste moyenne dans la distribution des honneurs, richesses ou autres biens sociaux (domaine de la justice distributive), d'une part, et dans le rétablissement du principe d'égalité dans les transactions de biens ou de services (justice corrective ou réparative). Aristote esquisse ici le principe fondamental de sa théorie économique⁴¹, qui traite moins de la production que de la circulation des marchandises : les relations d'échange économique constituent la condition primordiale de toute vie sociale ; c'est le « *besoin que nous avons les uns des autres qui, dans la réalité, est le lien commun de la société qu'il maintient* » (chap. V, § 9).

Le livre VI est presque entièrement consacré à l'examen d'une autre vertu primordiale qui, d'un autre point de vue, intègre également toutes les vertus morales particulières : la φρόνησις

(« prudence »). La *phronèsis* est un mode de connaissance de la vérité⁴² dans le domaine, essentiellement changeant, de l'action humaine ; elle suppose dès lors la délibération et, à l'instar de la décision réfléchie, porte sur le possible et sur le bien et le mal comme moyens à chercher ou à éviter en vue d'une fin dernière de l'activité humaine. Or, à la différence de la décision réfléchie, qui est l'acte à la fois intellectuel et pratique résultant de la délibération⁴³, la *phronèsis* est une vertu, c'est-à-dire, un mode d'être habituel. En tant que droite raison (*ὀρθὸς λόγος*), capable de déterminer dans la complexité des situations particulières le meilleur réalisable, la *phronèsis* est présente dans toutes les vertus particulières, mais ne réalise pas la totalité des déterminations de la vertu⁴⁴. Elle dépend, pour la détermination de la fin dernière de l'agir, de la vertu⁴⁵ au sens propre ou du souhait inspiré par la vertu⁴⁶. Or, la vertu au sens propre est à la fois morale et intellectuelle ; elle se déploie, plus précisément, dans la recherche des premiers principes de l'être-qui-change et de l'être immuable. La vertu, considérée intégralement, suppose l'activité de l'intellect (*νοῦς*), qui peut saisir à la fois les premiers principes intelligibles de l'être et de la pensée et, au niveau pratique, les premiers principes de l'action, qui se ramènent, en dernier lieu, à la cause finale⁴⁷. C'est donc la *sophia*, pour autant qu'elle réunit à la fois l'intellect et la science⁴⁸, qui accomplit pleinement l'essence de la vertu.

Le livre VII et les cinq premiers chapitres du livre X abordent la question des rapports entre la vertu et le plaisir. Selon l'interprétation sociale dominante, ces deux principes de l'action ne s'articulent pas harmonieusement ; la vertu, conçue comme style de vie fondé sur la raison, ne serait que la privation du plaisir, conçu simplement comme plaisir du corps⁴⁹. Aristote, tout en admettant la légitimité du principe du plaisir comme élément essentiel de la vie morale, critique cette représentation dominante. A l'instar de Platon et Socrate, il critique notamment la réduction du plaisir aux plaisirs du corps. Ces plaisirs, qui « *se rapportent à l'alimentation, à l'usage de l'amour et à tous les besoins analogues du corps*⁵⁰ » sont nécessaires et naturellement désirables : on ne peut pas pour autant les considérer comme des *premiers* principes, car le besoin détermine l'action de l'extérieur (de la raison) et désigne en ce sens la non-suffisance à soi de l'être humain. Ni les plaisirs corporels (par rapport auxquels le sujet de l'action se définit comme tempérant ou intempérant), ni les plaisirs fondés sur la socialité humaine (honneurs, richesse) peuvent satisfaire au principe fondamental de la suffisance à soi. La réalisation, sur le plan de l'existence, de ce principe fondamental — qui est à la fois moral, ontologique et logique —, suppose la détermination par la raison de règles par lesquelles le sujet de

l'action se *détermine* souverainement par rapport à l'usage des plaisirs des sens et de la socialité. Par cette pratique de soi-même, dans laquelle le sujet moral se détermine lui-même comme principe de l'action, le sujet moral accède à une modalité supérieure du plaisir. Inconnu ou méconnu par la plupart des hommes, qui demeurent esclaves des plaisirs « grossiers », le plaisir propre à l'activité de la raison — comme pouvoir d'auto-détermination et comme pouvoir de détermination des principes du réel en général — n'est autre chose que le plaisir de la liberté (*autarkeia*). Cette forme supérieure du plaisir, qu'on ne saurait réduire à un vague « plaisir intellectuel », accompagne le style de vie de l'homme qui, dans la recherche de la *sophia*, actualise son essence indissolublement rationnelle et politique.

Les livres VIII et IX, qui traitent de l'amitié, montrent que la suffisance à soi (*autarkeia*) ne doit pas être interprétée dans le sens de l'autarcie. L'homme vertueux est avant tout un homme, c'est-à-dire, un être social (« politique ») qui a besoin de ses semblables pour vivre. « *La nature de l'homme, prise en elle-même, ne se suffit pas pour la recherche des principes*⁵¹ » : elle a besoin d'une infrastructure économique à la mesure des besoins élémentaires de l'existence humaine. Ces besoins, qui sont une condition fondamentale de la socialité, déterminent un premier type d'amitié, basé sur l'utilité. Comme n'importe quel autre homme, le (philo)sophe, qui ne produit pas la nourriture qu'il mange, se lie aussi avec les autres par des liens d'utilité ; or, pour autant qu'il se choisit vertueux, le (philo)sophe doit toujours soumettre ces rapports à l'exigence de justice et viser non pas la richesse, mais un juste milieu économique⁵².

Tout aussi originaire que le besoin *économique* des autres est le désir simple de l'autre. « *La vie est bien lourde pour un solitaire*⁵³. » L'existence dépourvue d'amitié serait inacceptable, même en étant comblé de tous les autres biens : « *à quoi bon en effet toute cette prospérité, si l'on ne peut y joindre la bienfaisance, qui s'exerce surtout et d'une silouable manière à l'égard de ceux qu'on aime*⁵⁴? » Ce désir originaire de l'autre détermine un deuxième type d'amitié, fondé sur le plaisir. Si elle est supérieure à l'amitié utile, en ce sens qu'elle suppose une certaine intimité et une meilleure connaissance de l'autre, cette forme d'amitié est marquée par l'ambiguïté de son principe, le plaisir. Si le plaisir ne signifie autre chose que le plaisir des sens ou de la reconnaissance sociale, l'amitié plaisante réalise imparfaitement l'essence de l'amitié, qui suppose égalité et bienveillance réciproques. L'aimé, en effet, est alors aimé non pas pour lui-même mais pour un principe qui lui est extérieur (le plaisir

qu'il suscite en nous) ; de ce point de vue, l'essence de l'amitié plaisante ne diffère guère de celle de l'amitié utile. Mais si le plaisir signifie essentiellement plaisir de la vertu, qui subsume et dépasse les autres formes du plaisir, l'amitié plaisante peut s'entendre comme une dimension particulière de l'amitié fondée sur la vertu. Cette amitié, qui est elle-même une vertu ou qui « accompagne » la vertu, réalise pleinement l'essence de l'amitié et de la vertu, car la collaboration de l'autre est une condition nécessaire pour donner à notre activité une plus grande continuité et perfection⁵⁵. Le (philo)sophe, en particulier, pourra *mieux* philosopher s'il a des compagnons pour l'aider⁵⁶.

Le dixième et dernier livre de *l'Éthique à Nicomaque* définit, à partir du [chapitre VI](#), les liens qui articulent la *sophia* à la théorie et à la pratique politiques. La *sophia* et la science politique ne sont pas deux sciences architectoniques⁵⁷ concurrentes, ce qui serait absurde, mais deux dimensions d'un *même* savoir qui concerne à la fois la « théorie » et la « pratique ». La vie « théorique » ne s'oppose pas à la vie « pratique » en général, mais seulement à une de ses formes dévaluées : la vie « politique » comprise comme simple recherche du pouvoir et des honneurs⁵⁸. Cette interprétation dévaluée de la politique, qui relève de l'opinion commune, ne s'accorde pas avec l'essence de la politique, dont le but fondamental n'est autre que la vertu des citoyens et de la cité⁵⁹.

Dans ce sens fondamental, la politique est la *sophia* elle-même en tant qu'actualisation des principes de l'agir humain. C'est pourquoi le discours du (philo)sophe sur la vertu ne doit pas être simplement « théorique », car « *ce n'est pas pour savoir ce que c'est que la vertu que nous nous livrons à ces recherches ; c'est pour apprendre à devenir vertueux*⁶⁰ ». Pour ce qui est de la vertu, le (philo)sophe ne doit pas se limiter au raisonnement abstrait, pas plus qu'au discours simplement édifiant ; la *sophia* doit devenir effective par l'élaboration des meilleures lois et de la meilleure constitution possible en vue de préparer le citoyen à l'acquisition et à l'exercice de la vertu⁶¹. S'il veut, comme il le doit, contribuer à rendre les hommes meilleurs, le (philo)sophe doit acquérir la science du législateur (nomothétique). Or, cette science ne s'acquiert pas simplement par l'étude, comme le prétendent les sophistes. Il ne suffit pas de recueillir et d'étudier les lois pour pouvoir juger quelles sont les meilleures. En plus de l'étude, il faut *l'expérience* des affaires de la cité. Devant la double carence des « sophistes » — qui prétendent enseigner la politique sans la pratiquer — et des « hommes d'action » — qui prétendent pratiquer la politique en ignorant la science politique —, c'est la *sophia* qui doit prendre en

charge la tâche de ce savoir intégral, à la fois « théorique » et « pratique »⁶².

Comme dans le modèle platonicien de la *République* et des Lois, Aristote attribue à l'État un rôle essentiel dans la formation morale des citoyens qui, pris en charge dès leur plus tendre enfance par un système d'éducation basé sur le développement des vertus intellectuelles et physiques, pourront disposer ensuite des meilleures conditions possibles en vue de leur propre recherche de la vertu intégrale⁶³. Mais, à la différence de son maître, Aristote ne pense pas que cette fonction formatrice de l'État puisse être assurée par la dictature d'un petit nombre de citoyens qui, au nom de la vertu, exclurait la majorité de toute initiative politique. Une telle dictature fourmillerait inévitablement d'ennemis⁶⁴ et, de ce fait, ne saurait satisfaire à l'exigence fondamentale de stabilité. La constitution (*politeia*) idéale devrait ouvrir la fonction délibérative (bouleutique) et judiciaire (dicastique) à l'ensemble des citoyens, quel que soit leur degré de richesse et de vertu morale⁶⁵, et réserver la fonction strictement législative (nomothétique) aux citoyens les plus vertueux, c'est-à-dire, à ceux qui sont le plus en mesure d'articuler la connaissance générale des principes et l'application, par la *phronèsis*, de ces principes à la réalité sociale et politique.

Le bonheur, clef de l'éthique aristotélicienne, n'est donc ni béatitude ni ravissement. Le bonheur est praxis, c'est-à-dire, une forme d'activité ayant son principe en elle-même. C'est le bonheur de l'existence qui se sait principe d'auto-détermination et qui s'approprie de soi-même comme pouvoir de vérité, aussi bien « théorique » que « pratique ». Le bonheur de la liberté. Une telle approche n'implique ni anthropocentrisme ni relativisme des valeurs, car la détermination du bien comme fin finale, horizon de la décision réfléchie, provient en dernière instance de quelque « *influence toute divine*⁶⁶ » et requiert un certain niveau d'élaboration rationnelle et d'organisation de la cité. Plus précisément, d'élaboration rationnelle s'exprimant dans l'organisation de la cité.

Le concept de suffisance à soi souligne l'essentielle liberté, responsabilité et créativité — trois catégories éthiques fondamentales — du sujet moral. Elle semble annoncer la perspective « moderne » et, plus précisément, kantienne, de l'autonomie de la raison pratique. En dehors d'une telle autonomie, constitutive du concept moderne de personne, la rencontre et la relation à l'autre seraient difficilement concevables.

1. *Métaphysique*, B, 4, 1000a 10.
2. *Métaphysique*, B, 4, 1000a 20.
3. *Premiers analytiques*, I, 1.
4. *Métaphysique*, B, 4, 999b 5-10 ; 1000b 27 ; Γ, 1, 1003a 27.
5. *Métaphysique*, Γ, 4, 1006a 13-21. Héraclite, fragment 2. Sur le fondement pragmatico-communicationnel du principe de contradiction, cf. Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., 1962 (5^e éd., 1983), pp. 129 *sq.*, ainsi que nos *Chemins d'Aristote*, Le Félin, 1991, pp. 87-88. Nous avons repris, dans cette présentation, certaines analyses développées dans cet ouvrage.
6. Jean Voilquin, *Penseurs grecs avant Socrate*, G.F.-Flammarion, 1964, p. 5.
7. Les cas d'Anaxagore (500-428), de Protagoras (485-411) et de Socrate (470-399) sont restés célèbres.
8. *Lettre VII*, 326a-b.
9. *République*, IV, 427c-d.
10. *Ibid.*, VI, 508a-509a.
11. Cf. Reimar Muller, « Sophistique et démocratie », dans *Positions de la sophistique*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, 1986; Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988, rééd. Le Livre de Poche.
12. *Protagoras*, 311b-312b. Cependant, un sophiste non moins célèbre, Prodicos de Céos, donnait des leçons de rhétorique à un public populaire. Il demandait alors seulement une drachme, tandis qu'il exigeait 50 drachmes (660 francs-or) pour un cours complet de rhétorique. Cf. Jean Voilquin, *op. cit.*, p. 208. De même, Aristote affirme dans *L'Éthique à Nicomaque* que Protagoras demandait à son disciple d'estimer lui-même le prix de ce qu'il avait appris, et qu'il s'en contentait. IX, 1, § 5 (1164a 25).
13. Raimundo Panikkar, « La Dialectique de la raison armée », dans *Concordia* 12 (1988), p. 83.
14. « *Le fait est que, par nature, nous sommes tous et en tout de naissance identique, Grecs et barbares (...). Aucun de nous n'a été distingué à l'origine comme barbare ou comme Grec : tous, nous respirons l'air par la bouche et par les narines.* » Fragment 44a B, col. 2. Cf. Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, éd. de Fallois, Paris, 1988, pp. 160-161.
15. *Métaphysique*, A, 1, 981a 25-30 ; b 1-13; Δ, 1, 1013a 16-20.
16. *Ibid.*, A, 2, 982b 2 ; 3, 983a 24 ; Γ, 2, 1003a 32, b 22 ; 3, 1005a 25-30, b 6 ; E, 1, 1026a 18.
17. *Ibid.*, E, 4, 1028a.
18. *Seconds analytiques*, I, 2, 71b, 10-30 ; 18, 81b 40; 31, 88a 4 ; II, 9, 100b 3.
19. *Seconds anal.*, 88b 28, 100b 4 ; *Métaphysique*, Δ 29, 1024b 3-27 ; Z, 4, 1030a 6-7 ; 12, 1038a 28.
20. Z, 4, 1030a 6-7 ; Δ, 29, 1024b 27 ; *Catégories*, 1.
21. *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b 20-34 ; 4, 1006a 13-21, b 7-9.
22. « *Il n'est pas possible que la même chose, en un seul et même temps, soit et ne soit pas.* » *Métaphysique*, K, 5, 1061b 36. Cf. aussi Γ, 3, 1005b 18-24 ; *De l'interprétation*, 6, 17, a34.
23. *Catégories*, 5.
24. *Métaphysique*, A, 3, 983a 26, b 10 ; Δ, 8, 1017b 24; Z, 1, 1028a 10-30 ; 3 ; 17 ; θ,

1, 1045b 30 ; 8, 1050a 16, b 2 ; *Catégories*, 5, 2a 11, 2b 37.

25. Platon, *Phédon*, 70d, 102b.

26. *Physique*, I, 6, 189a 24 ; *Métaphysique*, A, 1, 1069b 7.

27. *Métaphysique*, A, 2, 1069b 33.

28. A, 2, 1069b 14.

29. *Physique*, II, 1, 193b 18.

30. *Métaphysique*, E, 1, 1026a 18.

31. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, § 13, 1094b 11.

32. *Éthique à Nicomaque*, I, 2, §1, 1095a 17.

33. *Ibid.*, I, t, § 14, 1094b 14.

34. *Ibid.*, VII, 11, § 1, 1152b 1-3.

35. *Ibid.*, I, 11, § 8, 1102a 23.

36. *Ibid.*, X, 10, § 18-20, 1181a 8-1181b 15.

37. *Ibid.*, I, 2, § 12, 1095b 23.

38. *Métaphysique*, A, 2, 982a 18.

39. *Métaphysique*, A, 2, 982b 5-7.

40. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, § 2, 1106a 15-21.

41. On trouve d'autres développements importants sur les conceptions économiques d'Aristote dans le premier livre de la *Politique*. Comme on sait, l'ouvrage intitulé *Économiques*, qui fait partie du corpus aristotélicien, est apocryphe.

42. VI, 2, § 1, 1139b 15-18.

43. III, 4, § 17, 1113a 4.

44. VI, 11, § 3, 4, 5, 1144b 27-1145a 5. Cf. aussi I, § 1, 1138b 21.

45. VI, 10, § 6, 1144a 8 ; 11, § 7, 11, 1145a 5.

46. III, 3, § 9, 1111b 27 ; 5, § 1, 1113b 3.

47. VI, 9, § 3, 1143a 35-b 5.

48. VI, 5, § 5, 1142b 2.

49. I, 2, § 11 et 12.

50. VII, 4, §2.

51. X, 9, § 1, 1178b 34.

52. IX, 9, § 4, 5 et 6, 1178a 24 et suiv.

53. IX, 9, § 6, 1170a 4.

54. VIII, 1, § 1, 1155a 7.

55. IX, 9, § 6, 1170a 5.

56. X, 7, § 4, 1177a 35.

57. *Métaphysique*, A, 2, 982b 5 ; *Éthique à Nicomaque*, I, 1, § 9, 1094a 27.

58. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, § 6, 1177b 13-20.

59. *Politique*, III, 9, 1280b 32-34.

60. I, 2, § 1, 1103b 26.

61. X, 10, § 6-14, 1179b 4-35.

62. X, 10, § 18-22, 1181a 8-1181b 15.

63. *Politique*, VII, 14, 1333a 11-30.

64. *Ibid.*, III, 11, 1281b 29.

65. A la différence de Platon, Aristote juge favorablement certains aspects du régime démocratique ; il reconnaît, par exemple, la compétence de l'ensemble des citoyens dans certains domaines de la vie publique, en particulier dans l'administration de la loi et dans la gestion des affaires courantes. *Politique*, III, 11, 1282a 17 ; 13, 1283a 42.

66. X, 10, § 6, 1179b 22.

LIVRE I

Théorie du bien et du bonheur

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Tous les arts¹, toutes les recherches méthodiques de l'esprit, aussi bien que tous nos actes² et toutes nos décisions réfléchies³ semblent toujours avoir en vue quelque bien que nous désirons atteindre; et c'est là ce qui fait qu'on a parfaitement défini le bien quand on a dit qu'il est l'objet de tous les vœux. — § 2. Ceci n'empêche pas, bien entendu, qu'il n'y ait de grandes différences entre les fins qu'on se propose. Parfois ces fins sont simplement les activités elles-mêmes; d'autres fois, outre les activités, ce sont les résultats⁴ qui en sortent. Dans toutes les choses qui ont certaines fins au-delà même des actions, les résultats définitifs sont naturellement plus importants que les activités qui les amènent. — § 3. D'autre part, comme il existe une foule d'actions, d'arts et de sciences diverses, il y a tout autant de fins différentes: par exemple, la santé est le but de la médecine; le vaisseau est le but de l'architecture navale; la victoire est le but de la science militaire; la richesse, celui de la science économique. — § 4. Tous les résultats de cet ordre sont en général soumis à une science spéciale qui les domine; ainsi c'est à la science de l'équitation que sont subordonnés l'art de la sellerie et tous les arts qui concernent l'emploi du cheval, de même que ces arts à leur tour et tous les autres actes militaires sont soumis à la science générale de la guerre. D'autres activités sont également soumises à d'autres sciences; et pour toutes sans exception, les résultats que poursuit la science fondamentales⁵ sont supérieurs aux résultats des arts subordonnés; car c'est uniquement pour les premiers que les seconds à leur tour sont recherchés. — § 5. Peu importe du reste que les activités elles-mêmes soient le but dernier qu'on se propose en agissant, ou qu'il y ait encore au-delà de ces activités quelque autre résultat de poursuivi, comme dans les sciences que l'on vient de citer. — § 6. S'il est à toutes nos actions un but définitif que nous voulions atteindre pour lui-même et en vue duquel nous recherchions tout le reste; si, d'un autre côté, nous ne pouvons pas dans nos déterminations remonter sans cesse à un nouveau motif, ce qui serait se perdre dans l'infini et rendrait tous nos désirs parfaitement stériles et vains, il est clair que le but commun de tous nos vœux sera le bien, et le bien suprême. — § 7. Ne faut-il point penser aussi que, pour la règle de la vie humaine, la connaissance de cette fin dernière ne soit d'une haute importance? et que, comme des archers qui visent à un but bien marqué, nous

soyons alors mieux en état de remplir notre devoir ? — § 8. Si cela est vrai, nous devons essayer, ne dussions-nous faire qu'une simple esquisse, de définir ce que c'est que le bien, et de faire voir de quelle science et de quel art il fait partie. — § 9. Un premier point qui peut sembler évident, c'est que le bien relève de la science souveraine, de la science la plus fondamentale de toutes. Et celle-là, c'est précisément la science politique. — § 10. C'est elle en effet qui détermine quelles sont les sciences indispensables à l'existence des États, quelles sont celles que les citoyens doivent apprendre, et dans quelle mesure il faut qu'ils les possèdent. On peut remarquer en outre que les sciences qui sont le plus en honneur sont subordonnées à la politique, je veux dire la science militaire, la science administrative, la rhétorique. — § 11. Comme c'est elle qui emploie toutes les autres sciences pratiques, et qui prescrit en outre au nom de la loi ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, on pourrait dire que son but embrasse les buts divers de toutes les autres sciences; et par conséquent le but de la politique serait le vrai bien, le bien suprême de l'homme. — § 12. Il est certain d'ailleurs que le bien est identique pour l'individu et pour l'État. Toutefois il semble que procurer et garantir le bien de l'État soit quelque chose de plus grand et de plus complet; le bien est digne d'être aimé, même quand il ne s'agit que d'un seul être; mais cependant il est plus beau et plus divin, quand il s'applique à toute une nation, quand il s'applique à des États entiers. — § 13. Ainsi donc le présent traité étudiera toutes ces questions; et il est en un sens⁶ un traité politique. — § 14. Ce sera dire sur cette matière tout ce qu'il est possible, si on la traite avec toute la clarté qu'elle comporte. Mais il ne faut pas plus exiger une précision égale dans toutes les œuvres de l'esprit, qu'on ne l'exige pour les ouvrages de la main. Or, les choses belles et les choses justes⁷, sujets qu'étudie la science politique, donnent lieu à des opinions tellement divergentes et tellement larges, qu'on est allé jusqu'à soutenir que le juste et le bien existent uniquement en vertu de la loi, et n'ont aucun fondement dans la nature. — § 15. Si d'ailleurs les biens eux-mêmes peuvent soulever une aussi grande diversité d'opinions et tant d'erreurs, c'est qu'il arrive trop souvent que les hommes n'en retirent que du mal; et l'on a vu fréquemment des gens périr par leurs richesses, comme d'autres périssaient par leur courage. — § 16. Ainsi donc quand on traite un sujet de ce genre et qu'on part de tels principes, il faut savoir se contenter d'une esquisse un peu grossière de la vérité; et en ne raisonnant que sur des faits généralement mais non toujours vrais⁸, on n'en doit tirer que des conclusions de même ordre. — § 17. C'est avec cette indulgente réserve qu'il conviendra d'accueillir tout ce que nous dirons ici. Il est d'un esprit éclairé de ne demander la

précision pour chaque genre de sujets, que dans la mesure où la comporte la nature même de la chose qu'on traite; et il serait à peu près aussi déplacé d'attendre une simple probabilité du mathématicien que d'exiger de l'orateur des démonstrations en forme. — § 18. On a toujours raison de juger ce qu'on connaît; et l'on y est bon juge. Mais pour juger un objet spécial, il faut être spécialement instruit de cet objet; et pour bien juger d'une manière générale, il faut être instruit sur l'ensemble des choses. Voilà pourquoi la jeunesse est peu propre à faire une sérieuse étude de la politique; elle n'a pas l'expérience des choses de la vie, et c'est précisément de ces choses que la politique s'occupe et qu'elle tire ses théories. Il faut ajouter que la jeunesse qui n'écoute que ses passions, entendrait de telles leçons bien vainement et sans aucun profit, puisque le but que poursuit la science politique n'est pas la simple connaissance des choses, et que ce but est pratique avant tout. — § 19. Quand je dis jeunesse, je veux dire tout aussi bien la jeunesse de l'esprit que la jeunesse de l'âge; il n'y a point sous ce rapport de différence; car le défaut que je signale ne tient pas au temps qu'on a vécu; il tient uniquement à ce qu'on vit sous l'empire de la passion, et à ce qu'on ne se laisse jamais guider que par elle dans la poursuite de ses désirs. Pour les esprits de ce genre, la connaissance des choses est tout à fait inféconde, absolument comme elle l'est pour les gens qui perdent la maîtrise d'eux-mêmes⁹. Au contraire, ceux qui règlent leurs désirs et leurs actes par la seule raison peuvent profiter beaucoup à l'étude de la politique. — § 20. Mais bornons-nous à ces idées préliminaires sur le caractère de ceux qui veulent cultiver cette science, sur la manière d'en recevoir les leçons, et sur l'objet que nous nous proposons ici.

1. La τέχνη est le mode d'être qui, dirigé par la raison (règle) vraie, vise à la production d'objets extérieurs. Cf. *infra*, VI, chap. III, § 2 et 5.

2. πράξις Ce mode d'activité ne vise pas un objet ou une finalité extérieure: la *praxis* est sa propre fin. Cf. *infra*, VI, chap. IV, § 4. Barthélemy Saint-Hilaire traduit indistinctement *praxis* par « acte » ou « action ». Nous réservons « action » et, dans certains cas, « activité », pour cette traduction.

3. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire : *détermination morale*. Cf. *infra*, III, chap. III.

4. ἔργον.

5. τῶν ἀρχιτεκτονικῶν: les sciences « architectoniques », ordonnatrices. Cf. *Métaphysique*, A, 1, 981a 30.

6. πολιτική τις. Barthélemy Saint-Hilaire : *il est presque un traité politique*.

7. τὰ δὲ χαλὰ καὶ τὰ δίχαια. Barthélemy Saint-Hilaire : *le bien* et le juste.

8. τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Nous adoptons ici la traduction de Gauthier-Jolif. Barthélemy Saint-Hilaire : *des faits généraux et ordinaires*; Voilquin : *de faits et de conséquences généraux*; Tricot : *de choses simplement constantes*.

9. ἀχρατής. Cf. *infra*, VII, chap. I.

CHAPITRE II

§ 1. Reprenons maintenant notre première assertion; et puisque toute connaissance, toute décision réfléchie¹ a nécessairement en vue un bien d'une certaine espèce, expliquons quel est le bien que suivant nous recherche la politique, et par conséquent le bien supérieur que nous pouvons poursuivre dans tous les actes de notre vie. — § 2. Le mot qui le désigne est accepté à peu près par tout le monde; le vulgaire, comme les gens éclairés, appelle ce bien suprême le bonheur²; et dans leur opinion commune vivre bien, agir bien est synonyme d'être heureux. — § 3. Mais c'est sur la nature et l'essence du bonheur que les opinions se partagent; et sur ce point, le vulgaire est très loin d'être d'accord avec les sages. — § 4. Les uns le placent dans des choses apparentes et qui éclatent aux yeux, comme le plaisir, la richesse, les honneurs, tandis que d'autres le placent ailleurs. Ajoutez que l'opinion d'un même individu varie souvent sur ce sujet; malade, on croit que le bonheur est la santé; pauvre, que c'est la richesse, ou bien quand on a la conscience de son ignorance, on se borne à admirer ceux qui parlent du bonheur en termes pompeux, et qui s'en font une image supérieure à celle qu'on s'en fait soi-même. — § 5. Quelquefois on a cru qu'au-dessus de tous ces biens particuliers, il existe un autre bien en soi qui est la cause unique que toutes ces choses secondaires sont aussi des biens. — § 6. Rechercher toutes les opinions sur cette matière serait peine assez inutile; et nous nous bornerons à celles qui sont les plus répandues, c'est-à-dire à celles qui semblent avoir quelque vérité et quelque raison. — § 7. Du reste ne perdons pas de vue qu'il y a grande différence entre les théories qui partent des principes et celles qui remontent aux principes. Platon avait bien raison de se demander et de rechercher si la vraie méthode consiste à partir des principes ou à remonter jusqu'à eux; tout comme pour le stade on peut aller des juges à la borne; ou, à l'inverse, de la borne aux juges. — § 8. Mais il faut toujours débiter par des choses bien notoires et bien claires. Les choses peuvent être notoires de deux façons : elles peuvent l'être, ou relativement à nous, ou d'une manière absolue. Peut-être nous faut-il commencer par celles qui sont notoires pour nous; et voilà pourquoi des mœurs et des sentiments honnêtes sont la préparation nécessaire de quiconque veut faire une étude féconde des principes de la vertu³, de la justice, en un mot, des principes de

la politique. — § 9. La vraie politique en toutes choses; c'est le fait; et si le fait lui-même était toujours connu avec une suffisante clarté, il n'y aurait guère besoin de remonter jusqu'à sa cause. Une fois qu'on a la connaissance complète du fait, ou l'on en possède déjà les principes, ou du moins on peut très aisément les acquérir. Mais quand on est hors d'état de connaître ni le fait ni la cause, on doit s'appliquer cette maxime d'Hésiode⁴ :

Le mieux est de pouvoir se diriger soi-même,
En sachant ce qu'on fait pour le but qu'on poursuit;
C'est bien encor de suivre un sage avis d'autrui;

Mais ne pouvoir penser et n'écouter personne,
Est l'action d'un sot que chacun abandonne.

§ 10. Mais revenons au point d'où nous nous sommes écartés. Ce n'est pas, selon nous, une erreur complète que de se faire une idée du bien et du bonheur par la vie qu'on mène soi-même. Ainsi les natures vulgaires et grossières croient que le bonheur, c'est le plaisir ; et voilà pourquoi elles n'aiment que la vie des jouissances matérielles. C'est qu'en effet il n'y a que trois genres de vie qu'on puisse plus particulièrement distinguer : d'abord cette vie dont nous venons de parler, puis la vie politique ou publique, et enfin la vie intellectuelles⁵. — § 11. La plupart des hommes, tels qu'ils se montrent, sont de véritables esclaves, choisissant par goût une vie de brutes; et ce qui leur donne quelque raison et semble les justifier, c'est que le plus grand nombre de ceux qui sont au pouvoir n'en profitent d'ordinaire que pour se livrer à des excès dignes de Sardanapale⁶. — § 12. Au contraire, les esprits distingués et vraiment actifs placent le bonheur dans la gloire⁷ ; car c'est là le but le plus habituel de la vie politique. Mais le bonheur ainsi compris est quelque chose de plus superficiel et de moins solide que celui qu'on prétend chercher ici. La gloire et les honneurs semblent appartenir à ceux qui les dispensent bien plutôt qu'à celui qui les reçoit, tandis que le bien tel que nous le proclamons est quelque chose qui est tout personnel et qu'on ne peut enlever que très difficilement à l'homme qui le possède. J'ajoute que souvent l'on ne paraît poursuivre la gloire que pour se confirmer soi-même dans l'idée qu'on a de sa propre vertu; on cherche à captiver l'estime des gens sages et du monde dont on est connu, parce qu'on la regarde comme un juste hommage au mérite qu'on se suppose. — § 13. J'en conclus qu'aux yeux même des hommes qui se conduisent par ces motifs, la vertu⁸ a la prééminence sur la gloire qu'ils recherchent. On pourrait donc croire aisément que la vertu est la véritable fin de l'homme plutôt que la vie politique. Mais la vertu elle-même est

évidemment trop incomplète, quand elle est seule; car il ne serait pas impossible que la vie d'un homme plein de vertu ne fût qu'un long sommeil et une perpétuelle inaction. Il se pourrait même encore qu'un tel homme souffrît les plus vives douleurs et les plus grandes infortunes; or, jamais, à moins qu'on n'ait une thèse toute personnelle à défendre, on ne pourrait soutenir que l'homme qui vivrait ainsi fût heureux. Mais c'en est assez sur ce sujet dont nous avons amplement parlé dans nos ouvrages *Encycliques*⁹. — § 14. Le troisième genre de vie, après les deux que nous venons d'examiner, est la vie intellectuelle; nous l'étudierons dans ce qui doit suivre. — § 15. Quant à la vie où l'on ne se propose que de s'enrichir, c'est une sorte de violence et de lutte continuelles; mais évidemment la richesse n'est pas le bien dont nous sommes en quête; la richesse n'est qu'une chose utile et recherchée en vue de choses autres qu'elle-même. Aussi les divers genres de vie dont nous avons antérieurement parlé, pourraient plutôt encore que la richesse être pris pour les véritables fins de la vie humaine, parce qu'on ne les aime que pour eux absolument : et pourtant ces fins mêmes ne sont pas les vraies, malgré toutes les discussions dont elles ont été l'objet. Mais laissons de côté tout ceci.

1. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire : *résolution de notre esprit* ; Voilquin : *décision librement prise*; Tricot : *choix délibéré*; Gauthier-Jolif: *intention*.

2. εὐδαιμονία.

3. χαλῶν. Voilquin et Tricot: *l'honnête*; Gauthier-Jolif : *les actions belles*.

4. *Les Travaux et les Jours*, v. 293. Hésiode, penseur et poète du VIII^e siècle, était originaire de Béotie.

5. θεωρητικός. Barthélemy Saint-Hilaire : *contemplative et intellectuelle*.

6. Roi légendaire d'Assyrie qui incarnait, dans l'imaginaire grec, le style de vie fondé sur la passion et les plaisirs des sens.

7. τιμή, les honneurs.

8. ἀρετή.

9. ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις. Tricot : *dans les discussions courantes*; Gauthier-Jolif: *dans un livre qui est entre toutes les mains*. Barthélemy Saint-Hilaire note que ces ouvrages, mentionnés dans le catalogue de Diogène Laërce (début du III^e siècle), ne nous sont pas parvenus; d'après Gauthier-Jolif, il s'agirait du *Protreptique*; d'après Tricot, des écrits « exotériques », étrangers à l'école péripatéticienne.

CHAPITRE III

§ 1. Peut-être sera-t-il plus convenable d'étudier le bien dans son acception universelle, et de nous rendre compte ainsi du sens exact qui s'attache à ce mot. Je ne me dissimule pas toutefois qu'une recherche de ce genre peut être pour nous assez délicate, puisque le système des Idées a été présenté par des personnes qui nous sont chères. Mais on trouverait bien sans doute, et l'on regarderait comme un vrai devoir de notre part, que dans l'intérêt de la vérité, nous fissions la critique même de nos propres opinions, surtout puisque nous nous piquons d'être philosophe; ainsi entre l'amitié et la vérité qui nous sont chères toutes les deux, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité. — § 2. Ceux qui ont introduit cette opinion n'ont pas fait ni admis d'Idées pour les choses où ils distinguaient un ordre de priorité et de postériorité. C'est même là ce qui les empêchait, pour le dire en passant, de supposer des Idées pour les nombres. Or le bien se dit également et dans la catégorie de la substance, et dans la catégorie de la qualité, et dans celle de la relation. Mais ce qui est en soi, c'est-à-dire la substance, est par sa nature même antérieur à la relation, puisque la relation est comme une superfétation et un accident de l'être; et il semble qu'on ne saurait établir entre tous ces biens d'Idée commune. — § 3. Ajoutons que le bien peut se présenter sous autant d'acceptions diverses que l'être lui-même. Ainsi le bien dans la catégorie de la substance¹, c'est Dieu et l'intellect²; dans la catégorie de la qualité, ce sont les vertus; dans celle de la quantité, c'est la mesure³; dans celle de la relation, c'est l'utile; dans celle du temps, c'est l'occasion⁴; et dans celle du lieu, c'est la position régulière. De même pour le reste des catégories. Ainsi évidemment le bien n'est pas une sorte d'universel commun à toutes; il n'est pas un; car s'il l'était, on ne le retrouverait pas dans toutes les catégories, et il serait dans une seule exclusivement. — § 4. De plus encore, comme il n'y a qu'une seule science des choses qui sont comprises sous une seule Idée, il faudrait qu'il n'y eût également qu'une science unique de tous les biens quels qu'ils fussent. Mais loin de là, il y a plusieurs sciences même pour les biens d'une seule catégorie. Ainsi la science de l'occasion, c'est dans la guerre la science stratégique; c'est dans la maladie, la science médicale. La science de la mesure est encore la science médicale en ce qui concerne les aliments; c'est la science gymnastique, en ce qui concerne les exercices. — § 5. On pourrait se

demander également ce que c'est que la chose en soi et ce qu'on veut dire en appliquant cette expression « en soi » à chaque chose. Pour l'homme en soi, et pour l'homme, la définition est une seule et même définition, c'est celle de l'homme, simplement en tant qu'il est homme; il n'y a de part ni d'autre aucune différence; et si dans ce cas il en est ainsi, il ne peut pas non plus y avoir de différence entre le bien en soi et le bien, en tant qu'ils sont des biens l'un et l'autre. — § 6. On ne pourrait pas même dire que le bien en soi est plus un bien que tout autre bien parce qu'il serait éternel, puisque, dans un autre genre, une blancheur qui dure de longues années n'est pas pour cela plus blanche que celle qui ne dure qu'un seul jour. — § 7. Le système des pythagoriciens⁵ sur la nature du bien me semble encore plus acceptable, quand ils placent l'unité dans la série coordonnée où ils mettent aussi les biens; et c'est également une opinion où Speusippe⁶ semble les avoir suivis. — § 8. Mais laissons la discussion de ces derniers points, qui trouvera sa place ailleurs. A la réfutation que nous venons de présenter, il semble qu'on peut faire une objection, et dire que les Idées attaquées par nous ne s'appliquent pas aux biens de toute espèce, et qu'elles ne concernent qu'une seule espèce de biens, à savoir ceux qu'on poursuit et qu'on aime pour eux-mêmes uniquement, tandis que les choses qui produisent ces biens ou qui contribuent à les conserver de quelque façon que ce soit, ou qui préviennent ce qui leur est contraire et les détruit, ne sont appelées des biens qu'à cause de ceux-là, et sous un autre point de vue. — § 9. Ainsi cette expression de biens peut évidemment se prendre en un double sens; d'une part, les biens qui sont des biens par eux-mêmes, puis les autres biens qui ne le sont que grâce aux premiers. Dès lors, nous pouvons séparer et distinguer les biens en soi des biens qui servent simplement à procurer ceux-là, et rechercher si les biens en soi ainsi compris sont réellement exprimés et compris sous une seule Idée. — § 10. Mais d'abord, quels sont précisément les biens qu'on doit reconnaître pour des biens en soi ? Sont-ce les biens qu'on poursuivrait encore quand même ils seraient isolés, par exemple, penser, voir, ou encore tels plaisirs, tels honneurs en particulier ? Ce sont là toutes choses qu'on peut poursuivre aussi en vue de quelqu'autre chose qu'elles, mais qui cependant peuvent très justement passer pour des biens en soi. Ou bien ne doit-on reconnaître absolument pour un bien que l'Idée et l'Idée toute seule ? L'Idée alors deviendra tout à fait vaine et inutile. — § 11. Mais si les choses que nous venons d'énumérer sont, elles aussi, des biens en soi, il faudra que la définition du bien soit manifestement la même dans tous ces cas divers, comme la définition de la blancheur est évidemment identique pour la neige et pour la céruse. Or pour les honneurs, pour la pensée, pour le

plaisir, les définitions sont autres et fort différentes, en tant que toutes ces choses sont des biens. Concluons donc que le bien n'est pas quelque chose de commun qu'on puisse comprendre sous une seule et unique Idée. — § 12. Mais comment toutes ces choses sont-elles appelées des biens ? Ce ne sont pas là certainement de ces homonymes, de ces équivoques que crée le hasard. Sont-elles comprises sous une appellation pareille, parce qu'elles viennent toutes d'une seule origine, ou parce qu'elles tendent toutes à un seul but ? Ou n'est-ce pas plutôt par simple analogie ? Ainsi par exemple, la vue dans le corps a de l'analogie avec l'entendement dans l'âme⁷ ; et comme telle autre chose a de l'analogie avec telle autre. — § 13. Mais peut-être faut-il pour le moment laisser de côté toutes ces questions; il appartient plus spécialement à une autre partie de la philosophie⁸ de les traiter avec la précision désirable; et l'on pourrait en dire à peu près autant de l'Idée; car si le bien qu'on attribue à tant de choses et qu'on fait commun à toutes, est un comme on le prétend, ou s'il est quelque chose de séparé qui existe en soi, il est dès lors parfaitement clair qu'il ne saurait être possédé ni pratiqué par l'homme. Or c'est précisément un bien de cette dernière espèce accessible à l'homme que nous cherchons en ce moment. — § 14. Mais on peut trouver que ce serait un grand avantage de connaître le bien, dans son rapport avec les biens que l'homme peut acquérir et pratiquer; car le bien ainsi connu nous servant en quelque sorte de modèle, nous saurions mieux découvrir les biens spéciaux qui nous conviennent; et une fois éclairés sur ce point, nous arriverions plus aisément à nous les procurer. — § 15. Tout en reconnaissant que cette opinion a quelque chose de fort plausible, je dois dire pourtant qu'elle semble en désaccord avec les exemples que nous offrent les sciences de tout genre. Quoiqu'elles aient toutes en vue un bien qu'elles poursuivent, quoiqu'elles tendent à satisfaire nos besoins, elles n'en négligent pas moins l'étude du bien en lui-même. Or, il n'est pas supposable que tous les praticiens, les artistes méconnaissent un si puissant secours et ne le recherchent point. — § 16. Il n'est pas plus facile de voir à quoi servirait au tisserand, et au maçon, pour leur art spécial, de connaître le bien en soi; ni comment l'on sera meilleur médecin, ou meilleur général d'armée, pour avoir contemplé l'Idée même du bien. Ce n'est pas sous ce point de vue que le médecin considère ordinairement la santé; il ne considère que celle de l'homme, ou pour mieux dire encore, il considère spécialement la santé de tel individu; car il n'exerce la médecine que sur des cas particuliers. Mais, je le répète, n'allons pas plus loin sur ce sujet.

-
1. οὐσία.
 2. νοῦς.
 3. τὸ μέτριο.
 4. χαίρος.
 5. *Métaphysique*, A, 5, 986b 24.
 6. Condisciple d'Aristote et successeur de Platon, dont il était le neveu, à la tête de l'Académie.
 7. ἐν ψυχῇ νοῦς.
 8. *La Métaphysique ou les Catégories (note du traducteur)*.

CHAPITRE IV

§ 1. Revenons encore une fois au bien que nous cherchons, et voyons ce qu'il peut être. D'abord, le bien se montre très différent selon les différents genres d'activité, et selon les différents arts. Ainsi il est autre dans la médecine, autre dans la stratégie; et de même pour tous les arts sans distinction. Qu'est-ce donc que le bien dans chacun d'eux ? N'est-ce pas la chose en vue de laquelle se fait tout le reste ? Dans la médecine par exemple, c'est la santé; dans la stratégie, c'est la victoire; c'est la maison dans l'art de l'architecture; c'est un autre but dans un autre art. Mais dans toute action, dans toute décision réfléchie¹, le bien est la fin même qu'on poursuit; et c'est toujours en vue de cette fin que l'on fait constamment tout le reste. Par une conséquence évidente, s'il existe pour tout ce que l'homme peut faire en général une fin commune où tendent tous ses actes, cette fin unique est le bien tel que l'homme peut le pratiquer; et s'il y a plusieurs fins de ce genre, ce sont elles alors qui sont le bien. — § 2. Ainsi, après ce long détour, notre discussion aboutit au point même d'où nous étions partis. Mais il faut nous efforcer d'éclaircir ceci encore davantage. — § 3. Comme il y a plusieurs fins, à ce qu'il semble, et que nous en pouvons rechercher quelques-unes en vue des autres, la richesse par exemple, la musique, l'art de la flûte, et en général toutes ces fins qu'on peut appeler des instruments, il est bien évident que toutes ces fins indistinctement ne sont pas parfaites et définitives par elles-mêmes. Or le bien suprême doit être quelque chose de parfait et de définitif². Par conséquent, s'il existe une seule et unique chose qui soit définitive et parfaite, elle est précisément le bien que nous cherchons; et s'il y a plusieurs choses de ce genre, c'est la plus définitive d'entre elles qui est le bien. — § 4. Or, à notre sens, le bien qui doit être recherché pour lui seul est plus définitif que celui qu'on cherche en vue d'un autre bien; et le bien qui n'est jamais à rechercher en vue d'un autre bien, est plus définitif que ces biens recherchés à la fois et pour eux et pour ce bien supérieur; en un mot, le parfait, le définitif, le complet est ce qui est éternellement recherchable en soi, et ne l'est jamais en vue d'un objet autre que lui. — § 5. Mais voilà précisément le caractère que semble avoir le bonheur; c'est pour lui, et toujours pour lui seul, que nous le recherchons; ce n'est jamais en vue d'une autre chose. Au contraire quand nous poursuivons les

honneurs, le plaisir, la science³, la vertu sous quelque forme que ce soit, nous désirons bien sans doute tous ces avantages pour eux-mêmes, puisque indépendamment de toute autre conséquence nous désirerions certainement chacun d'eux; mais cependant nous les désirons aussi en vue du bonheur, parce que nous croyons que tous ces avantages divers nous le peuvent assurer, tandis que personne ne peut désirer le bonheur, ni en vue de ces avantages, ni d'une manière générale en vue de quoi que ce soit autre que lui. — § 6. Du reste cette conclusion à laquelle nous venons d'arriver, semble sortir également de l'idée d'indépendance⁴, que nous attribuons au bien parfait, au bien suprême. Évidemment nous le croyons indépendant de tout. Et quand nous parlons d'indépendance, nous n'entendons pas du tout la limiter à l'homme qui mène une vie solitaire; elle peut appartenir non moins bien à celui qui vit pour ses parents, pour ses enfants, pour sa femme, et en général pour ses amis et ses concitoyens, puisque l'homme est naturellement un être sociable et politique⁵. — § 7. Sans doute il est en ceci une mesure qu'il faut savoir garder; car, si l'on étendait ces relations aux parents d'abord, puis aux descendants de tous degrés, puis aux amis des amis, on pousserait les choses à l'infini. Mais nous examinerons une autre fois ces questions. Pour le moment, ce que nous entendons par indépendance, c'est ce qui pris dans son isolement suffit à rendre la vie désirable, et fait qu'elle n'a plus besoin de quoi que ce soit; or, c'est là justement selon nous ce qu'est le bonheur. — § 8. Disons en outre que le bonheur pour être la plus désirable des choses n'a pas besoin de faire nombre avec quoi que ce soit. Si l'on devait y ajouter une chose quelconque, il est clair qu'il suffirait de l'addition du plus petit des biens pour le rendre encore plus désirable; car alors ce qu'on y ajoute fait une somme de biens supérieure et incomparable, puisqu'un bien plus grand est toujours plus désirable qu'un moindre bien. Ainsi donc le bonheur est certainement quelque chose qui est définitif, parfait, et qui se suffit à soi-même, puisqu'il est la fin de tous les actes possibles à l'homme. — § 9. Mais peut-être tout en convenant avec nous que le bonheur est sans contredit le plus grand des biens, le bien suprême, peut-on désirer encore d'en connaître plus clairement la nature. — § 10. Le plus sûr moyen d'obtenir cette complète notion, c'est de savoir quelle est l'œuvre⁶ propre de l'homme. Ainsi, de même que pour le musicien, pour le statuaire, pour tout artiste, et en général pour tous ceux qui produisent quelque œuvre et qui agissent d'une façon quelconque, le bien et la perfection, ce semble, sont dans l'œuvre spéciale qu'ils accomplissent; de même, à ce qu'il paraît, l'homme doit trouver le bien dans son œuvre propre, si toutefois il est une œuvre spéciale que l'homme doive accomplir. — § 11. Mais est-ce que par hasard

quand le maçon, le tourneur, etc., ont une œuvre spéciale et des actes propres, l'homme seul n'en aurait pas ? Serait-il condamné par la nature à l'inaction ? Ou plutôt de même que l'œil, que la main, que le pied, et en général que chaque partie du corps remplit évidemment une fonction spéciale, de même n'est-il pas à croire que l'homme, indépendamment de toutes ces fonctions diverses, a encore la sienne propre ? Mais quelle peut être cette fonction caractéristique ? — § 12. Vivre est une fonction commune que l'homme partage même avec les plantes ; et l'on ne cherche ici que ce qui lui est exclusivement spécial. Il faut donc mettre hors de ligne la vie de nutrition et de développement. A la suite, vient la vie de sensibilité⁷ ; mais cette vie à son tour se montre également commune à d'autres êtres, au cheval, au bœuf, et en général à tout animal aussi bien qu'à l'homme. — § 13. Reste donc la vie active de l'être doué de raison⁸. Mais l'on peut en outre distinguer dans cet être la partie qui ne fait qu'obéir à la raison, et la partie qui possède directement la raison, et s'en sert pour penser. De plus, comme cette faculté même de la raison peut se comprendre encore en un double sens, il faut bien déterminer qu'il s'agit surtout de la faculté en acte, parce que c'est elle qui paraît mériter plus particulièrement le nom qu'elles portent toutes deux. — § 14. Ainsi, la fonction⁹ propre de l'homme serait l'acte¹⁰ de l'âme conforme à la raison, ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut s'accomplir sans la raison. D'ailleurs quand nous disons que telle fonction est génériquement celle de tel être, nous entendons qu'elle est aussi la fonction de cet être bien développé¹¹, de même que l'œuvre du musicien se confond également avec l'œuvre du bon musicien. Et de même dans tous les cas sans exception, on ajoute toujours à l'idée simple de l'œuvre, l'idée de la perfection supérieure à laquelle cette œuvre peut être portée ; et, par exemple, l'œuvre du musicien étant de faire de la musique, l'œuvre du bon musicien sera d'en faire de bonne. Si tout ceci est vrai, nous pouvons admettre que l'œuvre propre de l'homme en général est une vie d'un certain genre ; et que cette vie particulière est l'activité de l'âme, et une continuité d'actions que la raison accompagne ; nous pouvons admettre que dans l'homme bien développé toutes ces fonctions s'accomplissent bien et régulièrement. — § 15. Mais le bien, la perfection pour chaque chose varie suivant la vertu spéciale de cette chose. Par suite, le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu¹² ; et, s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes. — § 16. Ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète ; car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour ; et l'on ne peut pas dire davantage qu'un seul jour de bonheur,

ni même que quelque temps de bonheur, suffise pour faire un homme heureux et fortuné.

1. προαίεσις. Barthélemy Saint-Hilaire : *détermination morale*; Voilquin : *choix réfléchi*; Tricot : *choix*; Gauthier-Jolif : *intention morale*.

2. τέλειος : fini, achevé.

3. νοῦς.

4. αὐταρκεια.

5. φύσει πολιτίχδν ὁ ἄνθρωπος.

6. ἔργον.

7. αἰσθητική.

8. λόγος.

9. ἔργον.

10. ἐνέργεια.

11. σπουδαῖος. Voilquin : *l'homme vertueux*; Tricot : *individu de mérite*; Gauthier-Jolif : *homme bon*.

12. ἀρετή.

CHAPITRE V

§ 1. Contentons-nous pour le moment de cette esquisse imparfaite du bien ; c'est une nécessité peut-être utile que de commencer par en tracer d'abord cet incomplet tableau, sauf à revenir ensuite sur ces premiers traits. Une fois que l'esquisse a été bien faite, il semble que tout le monde est capable de continuer l'œuvre et d'en préciser tous les détails ; c'est le temps qui trouve tous ces progrès, ou qui du moins est un puissant auxiliaire pour les faire découvrir. Il est la source de tous les perfectionnements des arts ; car une fois qu'un art est créé, il n'y a personne qui ne puisse contribuer à en combler successivement les lacunes. — § 2. Il ne faut pas oublier non plus ce qui vient d'être dit. Répétons qu'il n'est pas juste d'exiger en toutes choses un même degré d'exactitude, et qu'on ne doit demander dans chaque cas qu'une précision relative à la matière qu'on traite. Il faut même se résigner à ne l'obtenir que dans la mesure compatible avec les procédés et la méthode qu'on applique. C'est ainsi en effet que le maçon et le géomètre recherchent très différemment la ligne¹ droite. L'un ne s'en inquiète qu'autant qu'elle peut servir à l'ouvrage qu'il fait ; l'autre l'étudie dans ce qu'elle est en elle-même et dans ses propriétés ; car il ne cherche pas le vrai². C'est aussi ce qu'il faut savoir faire dans toutes les autres choses, de peur que les hors-d'oeuvres ne deviennent plus nombreux que les œuvres mêmes. — § 3. Un motif semblable doit nous engager encore à ne pas vouloir en toutes choses remonter également à la cause³. Dans bien des cas, il suffit de montrer clairement l'existence de la chose, comme on le fait pour les principes ; car l'existence de la chose est un principe et un point de départ. D'ailleurs parmi les principes les uns sont découverts et connus par induction⁴ ; les autres le sont par la sensibilité⁵ ; d'autres le sont encore par une sorte d'habitude⁶ ; d'autres enfin viennent d'une autre origine. Il faut apprendre à traiter chacun de ces principes par la méthode qui répond à sa nature, et l'on ne saurait apporter trop de soin à les bien déterminer. Ils ont une grande importance pour les déductions et les conséquences qu'on en tire ; car l'on a bien raison de dire que le principe, ou le commencement, est plus que la moitié en toute chose, et qu'il suffit à lui seul pour éclaircir bien des points dans les questions que l'on discute.

1. Selon plusieurs commentateurs, il faudrait sous-entendre « angle » (γωνία) plutôt que « ligne » (γραμμή) droite.

2. θεατῆς γὰρ τάληθους. Nous supprimons la glose : *et necontemple*. La θεωρία apparaît ici comme la recherche de l'essence (τί ἐστὶ) et des propriétés spécifiques (ποιόν) des choses, c'est-à-dire, comme la recherche de leurs principes.

3. αἰτία.

4. αἷ μὲν ἐπαγωγῇ.

5. αἷ δὲ αἰσθήσει.

6. αἷ δ'ἐθισμῷ. Voilquin : *par la coutume* ; Tricot : *par une sorte d'habitude* ; Gauthier-Jolif : *par une sorte d'accoutumance*.

CHAPITRE VI

§ 1. Pour bien comprendre le principe posé ici, il ne faut pas s'en tenir seulement à la conclusion à laquelle nous avons abouti, ni aux éléments qui composent la définition du bonheur donnée par nous ; il faut s'éclairer en outre en considérant les attributs qu'on accorde ordinairement au bonheur ; car les réalités sont toujours d'accord avec une définition vraie, et la vérité est bien vite en désaccord avec l'erreur. — § 2. Les biens ayant été divisés en trois classes : biens extérieurs, biens de l'âme et biens du corps, les biens de l'âme sont à nos yeux ceux que nous appelons plus spécialement et plus excellemment des biens. C'est à l'âme que notre définition attribue les facultés et les actes que l'âme seule dirige¹, et nous pouvons dire que cette définition est bonne, puisqu'elle est conforme à cette opinion très ancienne et admise unanimement par tous ceux qui s'occupent de philosophie. — § 3. C'est encore avec raison que nous avons dit que certaines applications de nos facultés et certains actes sont le véritable but de la vie ; car alors ce but est placé dans les biens de l'âme, et non pas dans les biens extérieurs. — § 4. Ce qui confirme notre définition, c'est que l'on confond ordinairement l'homme heureux avec l'homme qui se conduit bien et réussit ; et ce qu'on appelle alors le bonheur, c'est une sorte de succès et d'honnêteté. — § 5. Ainsi, toutes les conditions requises habituellement pour composer le bonheur semblent se réunir dans la définition que nous en avons donnée ; car pour ceux-ci le bonheur est de la vertu ; pour ceux-là, c'est de la prudence² ; pour les uns, c'est de la sagesse³ ; pour les autres, c'est tout cela ensemble ou quelque chose de cela, à quoi l'on joint le plaisir⁴, ou qui du moins n'est pas privé de plaisir. Il en est même d'autres qui veulent comprendre dans ce cercle déjà si vaste l'abondance des biens extérieurs. — § 6. De ces opinions, les unes ont été soutenues et dès longtemps par de nombreux partisans ; les autres ne l'ont été que par quelques hommes en petit nombre, mais illustres. Il est raisonnable de supposer que les uns pas plus que les autres ne sont tombés dans l'erreur sur tous les points, et qu'au moins ils ont bien vu sur quelques-uns ou même sur presque tous. — § 7. D'abord notre définition est acceptée par ceux qui prétendent que le bonheur est la vertu, ou du moins une certaine vertu ; car « l'activité de l'âme conforme à la vertu » fait bien aussi partie de la vertu. — § 8. Mais il n'est pas du tout indifférent de placer le bien suprême dans la

possession ou dans l'usage de certaines qualités, dans le mode d'être⁵ ou dans l'acte lui-même. L'aptitude peut exister fort réellement sans produire aucun bien, comme par exemple dans un homme qui dort, ou dans un homme qui pour toute autre cause reste inactif. L'acte au contraire ne peut jamais être dans ce cas, puisqu'il agit nécessairement, et que de plus il agit bien. Il en est ici comme aux jeux Olympiques ; ce ne sont pas les hommes les plus beaux ni les plus forts qui reçoivent la couronne ; ce ne sont que les concurrents qui ont pris part au combat ; car c'est seulement parmi eux que se trouvent les vainqueurs ; de même, ce sont ceux qui agissent bien qui seuls peuvent prétendre dans la vie à la gloire et au bonheur. — § 9. Du reste, l'existence de ces hommes qui agissent bien, est par elle-même pleine de charmes. Être charmé est un phénomène qui se rapporte exclusivement à l'âme, et un objet a pour nous des charmes, quand on peut dire de cet objet que nous l'aimons : le cheval, par exemple, charme celui qui aime les chevaux ; le spectacle charme celui qui aime les spectacles ; tout comme les choses justes charment celui qui aime la justice ; et d'une manière plus générale, les actes vertueux charment celui qui aime la vertu. — § 10. Si les plaisirs du vulgaire sont si différents et si opposés entre eux, c'est que ce ne sont pas de leur nature de vrais plaisirs. Les âmes honnêtes qui aiment le beau, ne goûtent que les plaisirs qui par leur nature sont des plaisirs véritables ; et ceux-là, ce sont toutes les actions conformes à la vertu ; elles plaisent à ces cœurs bien faits, et elles leur plaisent uniquement par elles-mêmes. — § 11. Aussi, la vie de ces hommes généreux n'a pas besoin le moins du monde que le plaisir vienne se joindre à elle comme une sorte d'appendice et de complément ; elle porte le plaisir en elle-même ; car, indépendamment de tout ce que nous venons de dire, on peut ajouter que celui qui ne trouve pas son plaisir aux actions vertueuses, n'est pas vraiment vertueux ; de même qu'on ne peut pas appeler juste celui qui ne se plaît pas à pratiquer la justice ; ni libéral, celui qui ne se plaît pas aux actes de libéralité ; et ainsi du reste. — § 12. Si tout ceci est vrai, ce sont les actions conformes à la vertu qui sont en elles-mêmes les vrais plaisirs de l'homme. Elles ne sont pas seulement agréables ; elles sont en outre bonnes et belles ; et elles le sont par-dessus toutes choses, chacune en leur genre, si toutefois l'homme vertueux sait en juger à leur juste valeur ; et il en juge comme il faut, ainsi que nous l'avons dit. — § 13. Ainsi donc le bonheur est tout à la fois ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus doux ; car il ne faut rien séparer de tout cela, comme le fait l'inscription de Délos :

Le juste est le plus beau ; la santé, le meilleur ;

Obtenir ce qu'on aime, est le plus doux au cœur.

Mais tous ces avantages se trouvent réunis dans les hommes d'action, dans les meilleures actions de l'homme ; et l'ensemble de ces actes, ou du moins l'acte unique qui est le meilleur et le plus parfait entre tous les autres, c'est ce que nous appelons le bonheur. — § 14. Néanmoins, le bonheur, pour être complet, semble ne pouvoir se passer des biens extérieurs, ainsi que nous l'avons fait remarquer. Il est impossible, ou du moins il n'est pas facile de faire le bien quand on est dénué de tout ; pour une foule de choses, ce sont des instruments indispensables que les amis, la richesse, l'influence politique. — § 15. Il est d'autres choses encore, dont la privation altère le bonheur des hommes à qui elles manquent : la noblesse, une heureuse famille, la beauté. On ne peut pas dire qu'un homme soit heureux quand il est d'une difformité repoussante, s'il est d'une mauvaise naissance, s'il est isolé et sans enfants ; encore moins peut-être peut-on dire d'un homme qu'il soit heureux, s'il a des enfants ou des amis complètement pervers, ou si la mort lui a enlevé les amis et les enfants vertueux qu'il possédait. — § 16. Ainsi donc, nous le répétons, il semble qu'il faille encore pour le bonheur ces utiles accessoires ; et voilà pourquoi l'on confond souvent la fortune avec le bonheur, comme d'autres le confondent avec la vertu.

1. τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν. Voilquin : d'ailleurs nous plaçons dans l'âme même l'activité créatrice et les actes ; Tricot : or comme nous plaçons les actions et les activités spirituelles parmi les biens qui ont rapport à l'âme ; Gauthier-Jolif : or, les actions et les activités que nous avons fait entrer dans notre définition, ce sont les actions et les activités de l'âme.

2. φρόνησις.

3. σοφία.

4. ἡδονή.

5. καὶ ἐν ἑξεί ἡ ἐνεργεία. Barthélemy Saint-Hilaire : dans la simple aptitude ou dans l'acte lui-même ; Voilquin : dans le tempérament ou dans la simple disposition ; Tricot : dans une disposition ou dans une activité ; Gauthier-Jolif : dans l'état habituel ou dans l'activité.

CHAPITRE VII

§ 1. C'est là ce qui fait aussi qu'on s'est demandé s'il est possible d'apprendre à être heureux, d'acquérir le bonheur par certaines habitudes, et de l'atteindre par tout autre procédé analogue ; ou s'il n'est pas plutôt l'effet de quelque faveur divine, et peut-être même le résultat du hasard. — § 2. De fait, s'il est au monde un don quelconque que les Dieux aient accordé aux hommes, on pourrait croire à coup sûr que le bonheur est un bienfait qui nous vient d'eux ; et l'on doit le croire d'autant plus volontiers, qu'il n'est rien pour l'homme au-dessus de lui. — § 3. Du reste, je n'approfondis pas cette question, qui appartient peut-être plus spécialement à un autre ordre d'études. Mais je dis que si le bonheur ne nous est pas uniquement envoyé par les Dieux, et si nous l'obtenons par la pratique de la vertu, par un long apprentissage ou par une lutte constante, il n'en est pas moins l'une des choses les plus divines de notre monde, puisque le prix et le but de la vertu sont évidemment quelque chose d'excellent, de divin, et une vraie félicité. — § 4. J'ajoute que le bonheur nous est même en quelque sorte accessible à tous ; car il est possible pour tout homme, à moins que la nature ne l'ait rendu complètement incapable de toute vertu, d'atteindre au bonheur par une certaine étude¹ et par des soins² convenables. — § 5. Comme il vaut mieux conquérir le bonheur à ce prix plutôt que de le devoir au simple hasard, la raison nous porte à supposer que c'est bien réellement ainsi que l'homme peut devenir heureux, puisque les choses qui suivent les lois de la nature sont toujours naturellement les plus belles qu'il est possible qu'elles soient. — § 6. Or, la même règle s'applique à tous les arts, à toutes les causes, et surtout à la cause la plus parfaite ; car ce serait par trop absurde d'imaginer que ce qu'il y a de plus grand et de plus beau est livré au hasard. — § 7. La solution du problème que nous posons ici ressort avec pleine clarté de la définition même que nous avons donnée du bonheur. Le bonheur, avons-nous dit, est une certaine activité de l'âme conforme à la vertu ; et quant aux autres biens, ou ils se trouvent nécessairement compris dans le bonheur, ou ils y contribuent comme des auxiliaires et comme de naturels et utiles instruments. — § 8. Ceci du reste est parfaitement d'accord avec ce que nous disions en commençant ce traité ; le but de la politique, telle que nous la concevions, est le plus élevé de tous ; et son soin

principal, c'est de former l'âme des citoyens et de leur apprendre en les améliorant, la pratique de toutes les vertus. — § 9. Nous ne pourrions donc appeler heureux, ni un cheval, ni un bœuf, ni aucun autre animal quel qu'il soit ; car aucun d'eux n'est capable de la noble activité que nous assignons à l'homme. — § 10. C'est encore par la même raison, qu'on ne peut pas dire d'un enfant qu'il est heureux ; son âge ne lui permet pas encore les actions qui constituent le bonheur ; et les enfants auxquels on applique parfois cette expression ne peuvent être appelés heureux qu'à cause de l'espérance qu'ils donnent, puisque, pour le vrai bonheur, il faut, comme nous le disions plus haut, les deux conditions et d'une vertu complète et d'une vie complètement achevée. — § 11. Il y a dans le cours de la vie beaucoup de vicissitudes et bien des fortunes diverses ; il se peut qu'après une longue suite de prospérités, on voie sa vieillesse tomber dans de grands malheurs, comme la fable le raconte de Priam, dans les poèmes héroïques ; et personne ne peut appeler heureux l'homme qui a éprouvé tant de fortunes et qui a fini si misérablement. — § 12. Est-ce donc à dire qu'il ne faille jamais affirmer qu'un homme est heureux tant qu'il vit encore ; et que suivant la maxime de Solon³, on doive toujours attendre et voir la fin ? — § 13. Mais s'il faut accepter cette théorie, l'homme n'est-il donc heureux qu'après qu'il est mort ? N'est-ce pas là une absurdité frappante, surtout quand on soutient, comme nous le faisons, que le bonheur est une certaine application de l'activité ? — § 14. Si nous ne pouvons pas admettre que l'homme ne soit heureux qu'après sa mort, et Solon ne prétend pas cela non plus ; et si nous voulons dire seulement qu'on ne peut avec assurance appeler un homme heureux, que quand il est hors des atteintes de tous les maux et de toutes les infortunes, cette opinion ainsi restreinte ne laisse pas que de présenter encore matière à controverse. Il semble en effet dans ce système, qu'il reste après la mort des biens et des maux, qu'on éprouverait alors comme on en éprouve aussi durant la vie, sans d'ailleurs les sentir personnellement ; et, par exemple, les honneurs et les affronts, ou, d'une manière plus générale, les succès et les revers de nos enfants et de notre postérité. — § 15. Ceci comme on voit, est assez embarrassant, puisqu'on peut avoir été heureux durant toute sa vie, y compris sa vieillesse, on peut en outre être mort dans la même prospérité ; et l'on peut en même temps avoir éprouvé une foule de traverses dans la personne de ses descendants. Il peut se faire que parmi eux les uns aient été vertueux et qu'ils aient joui du sort qu'ils méritaient ; les autres peuvent avoir eu un destin tout contraire ; car il est clair qu'à mille égards, les fils peuvent complètement différer de leurs pères. Or, il est insensé d'admettre qu'un homme, même après sa mort, puisse éprouver avec

ses descendants toutes ces alternatives diverses, et qu'il soit en leur compagnie tantôt heureux, tantôt malheureux. — § 16. Il est vrai que, d'un autre côté, il n'est pas moins absurde de supposer que rien de ce qui touche les fils ne puisse même un seul instant remonter jusqu'à leurs parents.

1. μᾶθῃσις.

2. ἐπιμελεία.

3. Cf. Hérodote, *Histoires*, I, chap. XXX et suiv. La même idée est présente chez Eschyle, Sophocle, Euripide et Platon. Solon fut l'un des Sept Sages de la Grèce (Athènes, VI^e siècle av. J.-C.). Il décréta l'abolition des dettes des paysans appauvris et fut l'auteur d'une importante réforme sociale et politique.

CHAPITRE VIII

§ 1. Revenons à la première question que nous nous étions antérieurement posée ; elle peut très aisément contribuer à résoudre celle que nous nous proposons maintenant. — § 2. S'il faut toujours attendre et voir la fin, et si c'est seulement alors qu'on peut déclarer les gens heureux, non pas parce qu'ils le sont à ce moment même, mais parce qu'ils l'ont été jadis ; comment ne serait-il pas absurde, quand un homme est actuellement heureux, de ne pas reconnaître en ce qui le concerne une vérité qui est incontestable ? C'est un vain prétexte de dire qu'on ne veut point proclamer les gens heureux tant qu'ils vivent, de crainte des revers qui pourront survenir, et d'alléguer que l'idée qu'on se fait du bonheur nous le représente comme quelque chose d'immuable et qui ne change pas aisément ; et enfin que la fortune a souvent les retours les plus divers pour un même individu. — § 3. D'après ce raisonnement, il est clair que si nous voulions suivre toutes les fortunes d'un homme, il nous arriverait souvent d'appeler le même individu heureux et malheureux, faisant de l'homme heureux une sorte de caméléon, d'une nature passablement changeante et ruineuse. — § 4. Mais quoi ! est-il donc sage d'attacher tant d'importance aux fortunes successives des hommes ? Ce n'est pas en elles que se trouvent le bonheur ou le malheur ; la vie humaine est exposée à ces vicissitudes inévitables, ainsi que nous l'avons dit ; mais ce sont les actes de vertu qui seuls décident souverainement du bonheur, comme ce sont les actes contraires qui décident de l'état contraire. — § 5. La question même que nous agitions en ce moment est un témoignage de plus en faveur de notre définition du bonheur. Non, il n'y a rien dans les choses humaines qui soit constant et assuré au point où le sont les actes et la pratique de la vertu ; ces actes nous apparaissent plus stables que la science elle-même. Bien plus, parmi toutes les habitudes de la vertu, celles qui font le plus d'honneur à l'homme sont aussi les plus durables, précisément parce que c'est surtout en elles que se plaisent à vivre avec le plus de constance les gens vraiment fortunés ; et voilà évidemment ce qui est cause qu'ils n'oublient jamais de les pratiquer.

§ 6. Ainsi, cette persévérance que nous cherchons est celle de l'homme heureux, et il la conservera durant sa vie entière ; il ne pratiquera et ne considérera jamais que ce qui est conforme à la vertu ; ou du moins il s'y attachera plus qu'à tout le reste. Il

supportera les traverses de la fortune avec un admirable sang-froid. Celui-là saura toujours se résigner avec dignité à toutes les épreuves, dont la sincère vertu est sans tache, et qui est, on peut dire, carré par sa base².

§ 7. Les accidents de la fortune étant très nombreux, et ayant une importance très diverse, tantôt grande, tantôt petite, les succès peu importants ainsi que les légers malheurs sont évidemment presque sans influence sur le cours de la vie. Mais les événements considérables et répétés, s'ils sont favorables, rendent la vie plus heureuse ; car ils contribuent tout naturellement à l'embellir ; et l'usage qu'on en fait donne un nouveau lustre à la vertu. S'ils sont défavorables au contraire, ils brisent et ternissent le bonheur ; car ils nous apportent avec eux des chagrins, et sont dans bien des cas des obstacles à notre activité. Mais dans ces épreuves même, la vertu brille de tout son éclat, quand un homme supporte d'une âme sereine de grandes et nombreuses infortunes, non point par insensibilité, mais par générosité et par grandeur d'âme. — § 8. Si les actes de vertu décident souverainement de la vie de l'homme, ainsi que nous venons de le dire, jamais l'homme honnête qui ne demande le bonheur qu'à la vertu, ne peut devenir misérable, puisqu'il ne commettra jamais d'actions blâmables et mauvaises. A notre avis, l'homme vraiment vertueux, l'homme vraiment sage, sait endurer toutes les fortunes sans rien perdre de sa dignité ; il sait toujours tirer des circonstances le meilleur parti possible, comme un bon général sait employer de la manière la plus utile au combat l'armée qu'il a sous ses ordres ; comme le cordonnier sait faire la plus belle chaussure avec le cuir qu'on lui donne ; comme font chacun en leur genre tous les autres artistes. — § 9. Si ceci est vrai, l'homme heureux parce qu'il est honnête ne sera jamais malheureux, quoiqu'il ne soit plus fortuné, je l'avoue, s'il tombe par hasard en des malheurs pareils à ceux de Priam. Mais du moins il n'a pas mille couleurs, et il ne change pas d'un instant à l'autre. Il ne sera pas facilement ébranlé dans son bonheur ; et il ne suffira pas pour le lui faire perdre d'infortunes ordinaires ; il y faudra les plus grands et les plus nombreux désastres. Réciproquement, quand il sortira de ces épreuves, il ne redeviendra pas heureux en peu de temps, et tout à coup, après les avoir souffertes ; mais s'il le redevient jamais, ce ne sera qu'après un long et juste intervalle, durant lequel il aura pu retrouver successivement de grandes et brillantes prospérités.

§ 10. Qui peut donc nous empêcher de déclarer que l'homme heureux est celui qui agit toujours selon la vertu parfaite, étant de plus suffisamment pourvu des biens extérieurs, non pas durant un temps quelconque, mais pendant toute une vie ? Ou bien faut-il

encore ajouter cette condition expresse, qu'il devra vivre constamment dans cette prospérité, et qu'il mourra dans une situation non moins favorable, attendu que l'avenir nous est inconnu, et que le bonheur, tel que nous le comprenons, est une fin et quelque chose de parfaitement définitif à tous égards ? — § 11. Si toutes ces circonstances sont vraies, nous appellerons heureux parmi les vivants ceux qui possèdent, ou posséderont, tous les biens que nous venons d'indiquer. Il est bien entendu d'ailleurs, que quand je dis heureux, c'est toujours dans la mesure où des hommes peuvent l'être. Mais je n'insiste pas davantage sur ce sujet.

1. θεωρήσει.

2. Cette métaphore est de Simonide (556-467)... Platon l'avait aussi déjà citée dans le Protagoras, livre III, ch. II, 1411b 27 (...). En traduisant : « carré par sa base », j'ajoute à l'expression grecque, qui signifie simplement « carré » (note du traducteur).

CHAPITRE IX

§ 1. Soutenir que le sort de nos enfants et de nos amis ne puisse influencer en quoi que ce soit sur notre bonheur, c'est là une théorie évidemment par trop austère, et qui de plus a le tort d'être contraire aux opinions reçues. — § 2. Mais comme les événements de la vie sont très nombreux, et qu'ils présentent les nuances les plus diverses, les uns nous touchant de très près et les autres nous effleurant à peine, ce serait un travail long et sans fin de distinguer chacun d'eux en particulier ; il nous suffira d'en parler ici d'une manière générale et d'en donner une simple esquisse.

§ 3. S'il est vrai que parmi les malheurs qui nous frappent personnellement, les uns pèsent d'un grand poids sur notre vie, et que les autres n'y touchent que très légèrement, il en doit être absolument de même pour les événements qui concernent tous ceux que nous aimons. — § 4. Mais pour chacun de ces sentiments que nous éprouvons, il y a bien plus de différence à les éprouver durant la vie ou après la mort, qu'il n'y en a entre les forfaits ou les catastrophes imaginaires qui défrayent les tragédies, et la réalité de ces affreux événements. — § 5. Cette comparaison peut déjà servir à faire comprendre cette différence. Mais on peut aller plus loin encore, et même se demander si les morts peuvent conserver quelque sentiment de bonheur et d'adversité. Ces diverses considérations font assez voir que, s'il est possible que quelque impression soit en bien, soit en mal, s'étende jusqu'aux morts, cette impression doit certainement être bien faible et bien obscure, ou en elle-même absolument, ou du moins relativement à eux. En tout cas, elle n'est ni assez forte ni d'une telle nature qu'elle puisse les rendre heureux, s'ils ne le sont pas, ou, s'ils le sont, leur enlever leur félicité.

§ 6. Ainsi l'on peut bien croire que les morts éprouvent encore quelque impression des prospérités et des revers de leurs amis, sans que cependant cette influence puisse aller jusqu'à les rendre malheureux s'ils sont heureux, ni exercer sur leur destinée aucun changement de ce genre.

CHAPITRE X

§ 1. Après les éclaircissements qui précèdent, examinons s'il convient de placer le bonheur parmi les choses qui méritent nos louanges, ou s'il ne faut pas plutôt le classer parmi celles qui méritent notre respect. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne fait pas partie des choses qui sont en puissance¹. — § 2. Toute chose simplement louable ne semble devoir être louée que parce qu'elle a une certaine nature, et soutient un certain rapport avec quelque autre chose. C'est ainsi qu'on loue l'homme juste, l'homme courageux et en général l'homme de bien et la vertu, à cause de leurs actes et des résultats qu'ils produisent ; c'est ainsi qu'on loue l'homme vigoureux, l'homme léger à la course et chacun en son genre, parce qu'ils ont une certaine disposition naturelle, et sont dans un certain rapport à l'égard de quelque qualité et de quelque talent. — § 3. Ce qui rend ceci de toute évidence, ce sont les louanges mêmes que l'on essaie d'adresser aux dieux ; elles les rendent tout à fait ridicules quand on les assimile aux hommes ; et ceci tient à ce que les louanges impliquent toujours une certaine relation, ainsi que nous venons de le dire.

§ 4. Si telles sont les choses auxquelles s'applique la louange, il est clair qu'elle ne s'applique point aux plus parfaites ; pour celles-là il faut quelque chose de plus grand et de meilleur que la louange. La preuve, c'est que nous admirons le bonheur et la félicité des dieux, de même que nous admirons le bonheur de ces hommes qui, parmi nous, se rapprochent le plus de la divinité. Nous en faisons autant à l'égard des biens, et personne ne songe à louer le bonheur comme on loue la justice ; on l'admire comme quelque chose de plus divin et de meilleur.

§ 5. C'est là ce qu'Eudoxe² a très bien fait valoir pour justifier la préférence qu'il accordait au plaisir. D'après cette observation qu'on ne loue pas le plaisir, quoique le plaisir soit un bien, Eudoxe croyait pouvoir conclure que le plaisir est au-dessus de ces choses qu'on peut louer, comme y sont par exemple Dieu et la perfection, les deux fins supérieures auxquelles se rapporte tout le reste. — § 6. Mais la louange peut s'appliquer à la vertu ; car c'est la vertu qui apprend aux hommes à faire le bien ; et nos éloges publics peuvent s'adresser également et aux actes de l'âme et aux actes du corps. — § 7. Du reste, la discussion précise de ce sujet regarde peut-être plus

spécialement les écrivains qui ont travaillé sur cette matière des éloges. Quant à nous, il reste évidemment de ce que nous venons de dire, que le bonheur est une de ces choses qui méritent notre respect et qui sont parfaites. — § 8. J'ajoute en finissant que ce qui lui donne encore ce caractère, c'est qu'il est un principe³ ; car c'est en vue du bonheur uniquement que nous faisons tout ce que nous faisons ; et ce qui est pour nous le principe et la cause des biens que nous recherchons, doit être à nos yeux quelque chose de profondément respectable et de divin.

1. τὸν γε δυνάμεων. Barthélemy Saint-Hilaire : *il n'est pas une faculté dont l'homme puisse disposer à son gré* ; Voilquin : *on peut le compter au nombre des simples possibilités d'action* ; Tricot : *il ne rentre pas dans les potentialités* ; Gauthier-Jolif : *il n'est pas en tout cas du nombre des choses qui peuvent seulement être des biens*.

2. Cf. *infra*, liv. X, chap. II, § 1.

3. ἀρχή.

CHAPITRE XI

§ 1. Puisque le bonheur est, d'après notre définition, une certaine activité de l'âme dirigée par la vertu parfaite, nous devons étudier la vertu. Ce sera un moyen rapide de mieux comprendre aussi le bonheur lui-même. — § 2. C'est la vertu qui paraît être avant toute autre chose l'objet des travaux du vrai politique ; ce qu'il veut, c'est de rendre les citoyens vertueux et dociles aux lois. — § 3. Nous avons des exemples de cette sollicitude dans les législateurs des Crétois et des Lacédémoniens¹, et dans quelques autres qui se sont montrés presque aussi sages. — § 4. Or, si cette étude appartient spécialement à la science politique, il est clair que la recherche que nous allons faire satisfera précisément au dessein que nous nous sommes proposé dès le début de ce traité.

§ 5. Ainsi donc, étudions la vertu, mais la vertu purement humaine ; car nous ne cherchons que le bien humain et un bonheur humain. — § 6. Quand nous disons la vertu humaine, nous entendons la vertu de l'âme et non point celle du corps ; et pour nous, on le sait, le bonheur est une activité de l'âme. — § 7. Une conséquence évidente de ceci, c'est que l'homme d'État, le politique, doit connaître jusqu'à un certain point les choses de l'âme, tout comme le médecin, qui a, par exemple, à soigner les yeux, doit aussi connaître l'organisation du corps entier. L'homme d'État doit d'autant plus s'imposer cette étude, que la politique est une science beaucoup plus relevée et beaucoup plus utile que la médecine, et que déjà les médecins distingués se donnent les plus grandes peines pour acquérir l'exakte connaissance de tout le corps humain. — § 8. Il faut donc que l'homme d'État fasse une étude de l'âme ; mais l'étude que nous ferons maintenant n'aura en vue que la politique, et nous ne la pousserons que jusqu'où elle est nécessaire pour nous bien faire connaître l'objet actuel de nos recherches. Un examen plus approfondi et tout à fait exact nous donnerait peut-être plus de peine que n'en demande le sujet que nous discutons ici.

§ 9. Du reste la théorie de l'âme a été suffisamment éclaircie sur quelques points, même dans nos ouvrages exotériques² ; nous leur ferons d'utiles emprunts, et, par exemple, nous leur prendrons la distinction des deux parties de l'âme : l'une qui est douée de raison, et l'autre qui en est privée. — § 10. Quant à savoir si ces parties sont séparables, comme le sont les diverses parties du corps, et comme

l'est tout objet divisible en général ; ou bien si elles ne sont deux qu'à un point de vue purement rationnel, tout en étant inséparables de leur nature, comme le sont la partie concave et la partie convexe dans la circonférence, ce sont là des questions qui ne nous importent en rien pour le moment. — § 11. Dans la partie irrationnelle³ de l'âme, nous avons reconnu une certaine faculté qui paraît être commune à tous les êtres vivants, et qui est la faculté végétative ; en d'autres termes, c'est la cause qui fait que l'être peut se nourrir et se développer. On doit reconnaître cette faculté de l'âme dans tous les êtres qui se nourrissent, et jusque dans les germes et les embryons, ainsi qu'on la doit trouver identiquement la même dans les êtres complètement formés ; car la raison veut qu'on admette ici l'identité plutôt qu'une différence. — § 12. Voilà donc une puissance de l'âme qui est générale et commune, et qui ne paraît pas appartenir spécialement à l'homme. J'ajoute que cette partie de l'âme et cette puissance paraissent agir surtout durant le sommeil. Mais l'homme de bien et le méchant n'ont rien dans le sommeil qui puisse les faire distinguer l'un de l'autre ; et voilà ce qui a fait dire que, pendant une moitié de leur vie, les gens heureux ne diffèrent en rien des misérables. — § 13. Et il est bien vrai qu'il en est ainsi ; car le sommeil est pour l'âme une complète inertie des facultés qui la font appeler bonne et mauvaise ; à moins qu'on ne suppose que même en cet état, il n'y ait encore quelques légers mouvements qui aillent jusqu'à elle, et qu'ainsi les songes des hommes d'une nature distinguée doivent être meilleurs que ceux du vulgaire.

§ 14. Mais je ne veux pas pousser plus loin l'examen de cette première partie de l'âme, et je laisse de côté la faculté nutritive⁴, puisqu'elle ne peut entrer en partage de la vertu spécialement humaine que nous cherchons.

§ 15. A côté de cette première faculté, apparaît aussi dans l'âme une autre nature, qui est également irrationnelle, mais qui cependant peut participer en une certaine mesure à la raison. Nous reconnaissons en effet et nous louons dans l'homme sobre qui se maîtrise, et même dans l'homme intempérant qui ne sait pas se dominer, la partie de l'âme qui est douée de raison, et qui les invite sans cesse l'un et l'autre au bien, par les meilleurs conseils. Nous reconnaissons aussi en eux un autre principe qui, par sa nature, va contre la raison, la combat, et lui tient tête. C'est comme les membres du corps qui après un accident ont été mal remis, et qui se portent à gauche quand on veut les mouvoir à droite. Il en est de même absolument de l'âme ; et les passions des gens intempérants se portent toujours en sens contraire de leur raison. — § 16. La

seule différence, c'est que pour le corps nous pouvons voir la partie dont les mouvements sont si peu réguliers, tandis que nous ne la voyons pas dans l'âme. Mais il n'en faut pas moins croire qu'il existe dans l'âme quelque chose qui est contre la raison, qui s'oppose à elle, et qui marche contre sa direction. — § 17. Comment cette partie de l'âme est-elle si différente, c'est une question qui n'importe point ici ; mais cette portion même a bien certainement aussi sa part de raison, ainsi que nous venons de le dire. Dans l'homme qui sait être sobre et se dominer, elle obéit à la raison. Elle s'y soumet bien plus docilement encore dans l'homme sage et courageux, parce qu'en lui il n'est rien qui ne s'accorde avec la raison la plus éclairée.

§ 18. Ainsi, la partie irrationnelle de l'âme paraît aussi être double. En effet, tandis que la faculté végétative ne participe en quoi que ce soit de la raison, la partie appétitive et, plus généralement, la partie désirante⁵ y participe dans une certaine mesure, en ce sens qu'elle peut entendre la raison et lui obéir, tout comme nous déférons à la raison d'un père, à celle de nos amis, sans d'ailleurs nous y soumettre comme on se soumet aux démonstrations des mathématiques. Ce qui prouve encore que cette partie irrationnelle peut se laisser conduire par la raison, c'est qu'on donne des conseils aux gens, et qu'en mainte occasion on leur adresse toujours ou des reproches ou des encouragements. — § 19. Mais si l'on peut dire aussi que cette partie secondaire est douée de raison, il faudra reconnaître que la partie rationnelle de l'âme est également double ; et l'on y distinguera la partie qui possède la raison en propre et par elle-même, et la partie qui entend la raison comme on entend la voix d'un père bienveillant.

§ 20. La vertu dans l'homme nous présente également des distinctions fondées sur cette différence ; et parmi les vertus, nous appelons les unes des vertus intellectuelles et les autres des vertus morales⁶. La sagesse, l'intelligence pratique et la prudence⁷ sont des vertus intellectuelles ; la générosité et la tempérance sont des vertus morales. En parlant du moral et du caractère d'un homme, nous ne disons pas qu'il est savant ou spirituel, tandis que nous pouvons dire qu'il est doux, ou qu'il est tempérant. C'est encore à ce point de vue que nous louons le sage par son mode d'être⁸ ; et parmi les divers modes d'être, nous qualifions de vertus ceux qui nous semblent dignes de notre louange.

1. Voir le second livre de la *Politique*, chap. VI et VII, où sont analysées les constitutions de Lacédémone et de Crète.
2. La signification de cette expression reste incertaine. D'après Barthélemy Saint-Hilaire et Voilquin, qui se font l'écho d'une tradition largement répandue, il s'agirait des écrits d'Aristote destinés à un large public ; d'après Tricot et les commentateurs dont il s'inspire, il s'agirait plutôt des écrits ou discussions étrangers au Lycée ; Gauthier-Jolif, de leur côté, pensent qu'il s'agit du *Protreptique* d'Aristote. Sur la théorie de l'âme, c/. *De l'Ame*.
3. Barthélemy Saint-Hilaire : *partie non raisonnable de l'âme*.
4. τὸ θρεπτικόν. Cf. *infra*, VI, chap. X, § 6.
5. τὸ δ'ἐπιθυμητικὸν καὶ ὁλῶς ὀρεκτικόν. Barthélemy Saint-Hilaire : *la partie passionnée et, plus généralement, la partie instinctive* ; Voilquin : *la concupiscence, toute tournée vers le désir* ; Tricot : *la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante* ; Gauthier-Jolif : *la partie convoitante, et, pour parler plus généralement, la partie désirante*.
6. διανοητικὰς τὰς δε ἡθικάς.
7. σοφίαν μὲν ἡαί σύνεσιν καὶ φρόνησιν. Barthélemy Saint-Hilaire : *la sagesse ou la science, l'esprit, la prudence* ; Voilquin : *la sagesse et la prudence réfléchie* ; Tricot : *la sagesse, l'intelligence, la prudence* ; Gauthier-Jolif : *la philosophie, l'aptitude à comprendre vite, la sagesse*.
8. τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξειν. Barthélemy Saint-Hilaire : *à cause des facultés qu'il possède* ; Voilquin : *pour son état habituel* ; Tricot : *en raison de la disposition où il se trouve* ; Gauthier-Jolif : *de la philosophie qu'il possède à l'état habituel*.

LIVRE II

Théorie de la vertu

CHAPITRE PREMIER

§ 1. La vertu étant de deux espèces, l'une intellectuelle et l'autre morale, la vertu intellectuelle résulte presque toujours d'un enseignement auquel elle doit son origine et ses développements ; et de là vient qu'elle a besoin d'expérience et de temps. Quant à la vertu morale¹, elle naît plus particulièrement de l'habitude et des mœurs ; et c'est du mot même de mœurs² que, par un léger changement, elle a reçu le nom de morale qu'elle porte. — § 2. Il n'en faut pas davantage pour montrer clairement qu'il n'est pas une seule des vertus morales qui soit en nous naturellement. Jamais les choses de la nature ne peuvent par l'effet de l'habitude devenir autres qu'elles ne sont : par exemple, la pierre, qui naturellement se précipite en bas, ne pourrait prendre l'habitude de monter, essayât-on en la lançant un million de fois de lui imprimer cette habitude. Le feu ne se portera pas davantage en bas ; et il n'est pas un seul corps qui puisse perdre la propriété qu'il tient de la nature, pour contracter une habitude différente.

§ 3. Ainsi les vertus ne sont pas en nous par l'action seule de la nature, et elles n'y sont pas davantage contre le vœu de la nature ; mais la nature nous en a rendus susceptibles, et c'est l'habitude qui les développe et les achève en nous. — § 4. De plus, pour toutes les facultés que nous possédons naturellement, nous n'apportons d'abord que le simple pouvoir de nous en servir, et ce n'est que plus tard que nous produisons les actes qui en sortent. On peut bien voir un frappant exemple de ceci dans les sens. Ce n'est pas à force de voir, à force d'entendre, que nous acquérons les sens de la vue et de l'ouïe. Tout au contraire, nous nous sommes servis de ces sens parce que nous les avons ; et nous ne les avons pas du tout parce que nous nous en sommes servis. Loin de là, pour les vertus, nous ne les acquérons qu'après les avoir préalablement pratiquées. Il en est pour elles comme pour tous les autres arts ; car dans les choses qu'on ne peut faire qu'après les avoir apprises, nous ne les apprenons qu'en les faisant. Ainsi, on devient architecte en construisant ; on devient musicien en faisant de la musique. Tout de même, on devient juste en pratiquant la justice ; sage, en cultivant la sagesse³ ; courageux, en exerçant le courage. — § 5. Ce qui se passe dans le gouvernement des États le prouve bien : les législateurs ne rendent les citoyens vertueux qu'en les y habituant. Telle est certainement la volonté bien arrêtée de tout législateur.

Ceux qui ne remplissent pas comme il faut cette tâche, manquent le but qu'ils se proposent ; et c'est là précisément ce qui fait toute la différence d'un bon gouvernement et d'un mauvais.

§ 6. Toute vertu, quelle qu'elle soit, se forme et se détruit par les mêmes moyens, par les mêmes causes, absolument comme on se forme et comme on échoue dans tous les arts. C'est en jouant de la cithare, avons-nous dit, que se forment les bons et les mauvais artistes. C'est par des travaux analogues que se forment les architectes, et sans exception tous ceux qui exercent un art quelconque. Si l'architecte construit bien, il est un bon architecte ; il en est un mauvais quand il construit mal. S'il n'en était pas ainsi, on n'aurait jamais besoin de maître qui montrât à bien faire, et tous les artistes seraient pour toujours du premier coup ou bons ou mauvais.

— § 7. Il en est absolument de même pour les vertus. C'est par notre conduite dans les transactions de tout ordre qui interviennent entre les hommes, que nous nous montrons les uns équitables, les autres iniques. C'est par notre conduite dans les circonstances périlleuses, et en y contractant les habitudes de la poltronnerie ou de la fermeté, que nous devenons les uns braves, les autres lâches. Il en est de même encore pour les effets de nos appétits ou de nos entraînements ; parmi les hommes, les uns sont modérés et doux, les autres sont intempérants et excessifs, selon que ceux-ci se comportent de telle façon dans ces circonstances, et que ceux-là se comportent d'une façon contraire ; en un mot, les modes d'être ne proviennent que de la répétition fréquente des mêmes actes. Voilà comment il faut s'attacher scrupuleusement à ne faire que des actes d'un certain genre ; car les modes d'être se forment sur les différences mêmes de ces actes et les suivent. Ce n'est donc pas une chose de petite importance que de contracter, dès l'enfance et aussitôt que possible, telles ou telles habitudes. C'est au contraire un point de très grande importance, ou pour mieux dire c'est là tout.

1. ἡθικῇ, de ἥθος : caractère, façon habituelle de se comporter.

2. ἔθος : habitude, coutume, usage.

3. σώφρονα, σώφρονες.

CHAPITRE II

§ 1. Une chose qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le présent traité n'est pas de pure théorie comme peuvent l'être tant d'autres. Ce n'est pas pour savoir ce que c'est que la vertu que nous nous livrons à ces recherches ; c'est pour apprendre à devenir vertueux et bons ; car autrement cette étude serait profondément inutile. Il est donc nécessaire que nous considérions tout ce qui se rapporte aux actions, pour apprendre à les accomplir ; car ce sont elles qui disposent souverainement de notre caractère et de l'acquisition de nos modes d'être, comme nous venons de le dire.

§ 2. C'est un principe communément admis qu'il faut agir suivant la droite raison. Acceptons aussi ce principe, nous réservant d'expliquer plus tard ce que c'est que la droite raison, et quel est son rapport au reste des vertus.

§ 3. Convenons bien d'abord de ce point, à savoir que toute discussion qui s'applique aux actions de l'homme ne peut être jamais qu'une esquisse assez vague et sans précision, ainsi que nous l'avons déjà fait observer au début, parce qu'on ne peut exiger de rigueur dans les raisonnements qu'autant qu'en comporte la matière à laquelle ils s'appliquent. Or les actions et les intérêts des hommes ne peuvent recevoir aucune prescription immuable et précise, pas plus que les conditions diverses de la santé. — § 4. Mais si l'étude générale des actions humaines présente ces inconvénients, à plus forte raison, l'étude spéciale de chacune des actions en particulier présentera-t-elle bien moins de précision encore ; car elle ne tombe, ni dans le domaine d'un art régulier, ni même d'aucun précepte formel. Mais quand on agit, c'est une nécessité constante de se guider sur les circonstances dans lesquelles on est placé, absolument comme on le fait dans l'art de la médecine et dans l'art de la navigation.

§ 5. Du reste, quelle que soit la trop réelle difficulté de l'étude que nous tentons, il n'en faut pas moins essayer d'être utile en l'accomplissant.

§ 6. D'abord on doit bien se dire que les choses de l'ordre de celles dont nous nous occupons, risquent également d'être compromises par tout excès, soit en trop, soit en moins ; et pour nous servir d'exemples visibles qui puissent faire bien comprendre des choses obscures et cachées, il en est ici comme nous le voyons pour la force

du corps et pour la santé. La violence démesurée des exercices, ou le défaut d'exercices, ruine également la force. Il en est encore ainsi pour le boire et le manger : des aliments en trop grande, ou en trop petite quantité, détruisent la santé, tandis qu'au contraire, pris en une juste mesure, ils la donnent, l'accroissent et l'entretiennent. — § 7. Il en est absolument de même pour la tempérance¹, le courage et toutes les autres vertus. L'homme qui craint tout, qui fuit tout et qui ne sait rien supporter, est un lâche ; celui qui ne craint jamais rien et qui affronte tous les dangers, est un téméraire. De même, celui qui jouit de tous les plaisirs et qui ne s'en refuse aucun, est intempérant ; et celui qui les fuit tous sans exception, comme les sauvages habitants des champs, est en quelque sorte un être insensible. C'est que la tempérance et le courage se perdent également, soit par l'excès, soit par le défaut, et qu'ils ne subsistent que dans la modération. — § 8. Non seulement l'origine, les développements et la perte de ces qualités viennent des mêmes causes et sont soumises aux mêmes influences ; mais de plus, c'est dans les actions qu'elles inspirent que se déploiera l'activité des vertus². Éclaircissons ceci par l'exemple des choses plus palpables et plus visibles, et citons de nouveau la force du corps. Elle vient et de l'abondance de la nourriture qu'on prend, et des fatigues répétées qu'on endure ; et réciproquement, l'homme ainsi fortifié supporte beaucoup mieux toutes ces épreuves. — § 9. Le même phénomène se répète pour les vertus : c'est à la condition de nous abstenir des plaisirs que nous devenons tempérants ; et une fois que nous le sommes devenus, nous pouvons nous abstenir des plaisirs bien plus aisément qu'auparavant. Même observation pour le courage : en nous habituant à mépriser tous les périls et à les affronter, nous devenons courageux ; et une fois que nous le sommes, nous pouvons bien mieux supporter les dangers sans la moindre crainte.

1. σωφροσύνη.

2. ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται. Barthélemy Saint-Hilaire : *de plus, les actions que ces qualités inspirent seront faites par les mêmes individus qui ont ces qualités.*

CHAPITRE III

§ 1. Un signe manifeste des modes d'être que nous contractons, c'est le plaisir ou la peine qui se joint à nos actions et qui les suit. L'homme qui s'abstient des plaisirs du corps, et qui se plaît à cette réserve même, est tempérant ; celui qui ne la supporte qu'à regret, a de l'intempérance. L'homme qui affronte les dangers et qui s'y plaît, ou, du moins, n'en est pas troublé, est un homme courageux ; celui qui s'en trouble, est un lâche. C'est qu'en effet la vertu morale se rapporte aux peines et aux plaisirs, puisque c'est la recherche du plaisir qui nous pousse au mal, et la crainte de la douleur qui nous empêche de faire le bien. — § 2. Voilà pourquoi il faut, dès la première enfance, comme le dit si bien Platon¹, qu'on nous mène de manière à ce que nous placions nos joies et nos douleurs dans les choses où il convient de les placer ; et c'est en cela que consiste la bonne éducation. — § 3. De plus, les vertus ne se manifestent jamais que par des actions² et des passions³ : or, il n'est pas une action, il n'est pas une passion qui n'ait pour conséquence, ou le plaisir, ou la peine ; et ceci est une preuve nouvelle que la vertu se rapporte uniquement à nos peines et à nos plaisirs. — § 4. C'est encore ce que témoignent assez les châtiments qui, parfois, suivent nos actions. Ces châtiments sont en quelque sorte des remèdes, et les remèdes n'agissent ordinairement, et dans le cours naturel des choses, que par les contraires. — § 5. Nous pouvons répéter, en outre, ce que nous venons de dire : tout mode d'être de l'âme est, par sa vraie nature, en rapport avec les choses et ne concerne que les choses qui la rendent naturellement meilleure ou pire. Or, les modes d'être de l'âme ne se pervertissent que par le plaisir ou la peine, quand on poursuit l'une ou qu'on fuit l'autre, alors qu'il ne le faut pas, et, sans apprécier ni l'occasion où on les prend, ni la manière dont il faut les prendre, ou en commettant tant d'autres fautes analogues qu'il est bien facile à la raison d'imaginer. Voilà comment on⁴ a pu définir les vertus des états de l'âme où elle est sans affection et dans un complet repos. Mais cette définition n'est pas très juste, parce qu'elle est présentée d'une manière trop absolue, et qu'on n'a pas le soin d'y ajouter certaines conditions et de dire : « qu'il faut » ; ou « qu'il ne faut pas » ; ou bien : « quand il faut », et telles autres modifications qu'on peut concevoir facilement.

§ 6. On doit donc poser en principe que la vertu est ce qui nous dispose à l'égard des peines et des plaisirs, de telle façon que notre

conduite soit la meilleure possible ; le vice est précisément le contraire.

§ 7. Voici une observation qui nous fera comprendre plus clairement encore toutes celles qui précèdent. Il y a trois choses à rechercher ; il y en a également trois à fuir : à rechercher, le bien, l'utile, l'agréable ; à fuir, leurs trois contraires : le mal, le nuisible, et le désagréable. A l'égard de toutes ces choses, l'homme vertueux sait se bien conduire et suivre le droit chemin ; le méchant n'y commet que des fautes. Il en commet surtout en ce qui regarde le plaisir ; car d'abord le plaisir est un sentiment commun à tous les êtres animés ; et de plus, il se retrouve à la suite de tous les actes laissés à notre préférence et à notre libre choix, puisque le bien même et l'intérêt peuvent revêtir aussi l'apparence du plaisir. — § 8. Ajoutons que depuis notre plus tendre enfance, dès cet âge où nous bégayions à peine, le plaisir a été nourri en quelque sorte et s'est développé avec nous. Il sera donc bien difficile de nous défaire d'un sentiment qui est entré si profondément dans notre vie, et qui en a pris toutes les couleurs, bien que, selon les individus, le plaisir et la peine soient une règle qui dirige plus ou moins complètement leur conduite.

§ 9. C'est là ce qui fait que nécessairement tout le traité qui va suivre doit porter sur ces deux affections ; car ce n'est pas une petite chose, en ce qui concerne nos actions, que de savoir se réjouir ou s'affliger bien ou mal.

§ 10. Autre remarque. Il est encore plus difficile de combattre le plaisir que de combattre la colère, comme le dit Héraclite⁵ ; or l'art et la vertu s'appliquent toujours de préférence à ce qui est le plus difficile, puisque dans les choses qui sont plus difficiles le bien acquiert un plus haut prix. Ceci même est une raison de plus pour que la vertu et la politique doivent mettre l'une et l'autre tous leurs soins à l'étude des plaisirs et des peines ; car celui qui sait bien user de ces deux sentiments sera bon, et le méchant sera celui qui en usera mal.

§ 11. Ainsi donc, nous avons prouvé que la vertu ne s'occupe au fond que des plaisirs et des peines, qu'elle s'accroît par les causes qui la font naître, qu'elle se détruit par ces mêmes causes, quand leur direction vient à changer, et qu'elle agit et s'exerce sur ces sentiments mêmes d'où elle est née. Tels sont les principes que nous venons de poser.

1. *Lois*, II, 653a-c.

2. πράξις.

3. πάθη.

4. *Cette définition se trouve encore reproduite dans la Morale à Eudème, livre II, chap. IV, § 5 à la fin ; mais dans ce passage non plus que dans celui-ci, Aristote ne dit pas à qui appartient cette définition. On peut croire qu'elle vient de l'école Cynique. Elle a été plus tard adoptée en partie et par les Épicuriens et par les Stoïciens (note du traducteur). On pense aujourd'hui qu'elle vise aussi, et peut-être surtout, Speusippe.*

5. Fragment 85.

CHAPITRE IV

§ 1. On pourrait demander ce que nous entendons en disant qu'on doit pour devenir juste pratiquer la justice, et pour devenir tempérant, pratiquer la tempérance ; car si l'on fait des actes justes, des actes de tempérance, c'est qu'on est déjà juste et tempérant ; de même que si l'on applique les règles de la grammaire et de la musique, c'est qu'on est grammairien et musicien préalablement.

§ 2. Mais n'est-il pas plus vrai de dire qu'il n'en est pas ainsi, même pour les arts vulgaires ? Ne peut-on pas aussi, par exemple, faire quelque chose de très correct en grammaire par hasard, ou avec le secours et par les suggestions d'autrui ? On ne sera donc vraiment grammairien que si l'on a fait quelque chose de grammatical, et si on l'a fait grammaticalement, c'est-à-dire selon les lois de la grammaire qu'on sait et qu'on possède soi-même. — § 3. Il est de plus une différence qu'il convient de signaler entre les vertus et les arts. Les choses que produisent les arts portent la perfection qui leur est propre, en elles-mêmes, et il suffit par conséquent qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes que produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon. Il faut en outre que celui qui agit soit, au moment même où il agit, dans une certaine disposition morale. La première condition c'est qu'il sache ce qu'il fait ; la seconde qu'il le veuille par un choix réfléchi, et qu'il veuille les actes qu'il produit à cause de ces actes eux-mêmes ; enfin la troisième, c'est qu'en agissant il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement. Dans les autres arts, on ne tient aucun compte de toutes ces conditions, si ce n'est de bien savoir ce qu'on fait. Au contraire en ce qui concerne les vertus, savoir est un point de peu de valeur ou même sans valeur ; tandis que les deux autres conditions y sont non pas de peu d'importance, mais de toute importance ; car on ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc.

§ 4. Ainsi, des actes peuvent être appelés justes et tempérants, quand ils sont de telle nature qu'un homme tempérant et juste pourrait les faire. Mais l'homme tempérant et juste n'est pas simplement celui qui les fait, c'est celui qui les fait comme les font les gens vraiment justes et tempérants. — § 5. On a donc bien raison

de dire que l'on devient juste en faisant des actions justes, tempérant, en faisant des actions de tempérance, et que si l'on ne pratique point des actes de ce genre, il est impossible à qui que ce soit de devenir jamais vertueux.

§ 6. Mais le vulgaire des hommes ne pratiquent pas ces actions ; et se réfugiant dans de vaines paroles, ils croient faire de la philosophie et s'imaginent que par cette méthode ils acquièrent une véritable vertu. C'est à peu près ce que font ces malades qui écoutent bien soigneusement les médecins, mais qui ne font rien de ce qu'on leur ordonne. Mais de même que les uns ne peuvent guère avoir un corps bien portant en se soignant de cette façon, de même les autres n'auront jamais l'âme bien saine en philosophant ainsi.

CHAPITRE V

§ 1. Tous ces points une fois fixés, nous allons rechercher ce que c'est que la vertu. Comme il n'y a dans l'âme que trois éléments : les passions ou affections, les facultés¹, et les modes d'être, il faut que la vertu soit une de ces trois choses.

§ 2. J'appelle passions ou affections, l'appétit, la colère, la crainte, la hardiesse, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, en un mot tous les sentiments qui entraînent à leur suite peine ou plaisir. J'appelle facultés les puissances qui font qu'on dit de nous que nous sommes capables d'éprouver ces passions, par exemple que nous sommes capables de nous mettre en colère, de nous affliger, de nous apitoyer. Enfin, j'entends par mode d'être, la disposition, bonne ou mauvaise, où nous sommes pour ressentir toutes ces passions. Ainsi par exemple, pour la passion de la colère, si nous la ressentons trop violemment ou trop mollement, c'est une disposition mauvaise ; si nous la ressentons dans une juste mesure, c'est une disposition qui est bonne. On pourrait faire une remarque semblable pour tout le reste.

§ 3. Il suit de là que ni les vertus ni les vices ne sont pas à proprement dire des passions. D'abord en réalité, nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais suivant nos passions, mais nous ne le sommes que d'après nos vertus et nos vices. En second lieu, on n'est ni loué, ni blâmé, à cause des passions que l'on a ; ainsi on ne loue pas, et l'on ne blâme pas davantage, celui qui a peur ou celui qui se met en colère, d'une manière générale et absolue ; on ne blâme que celui qui éprouve ces sentiments d'une certaine façon ; tandis qu'au contraire nous sommes directement loués et blâmés selon les vertus et les vices que nous montrons. — § 4. De plus, les sentiments de la colère et de la crainte ne dépendent point de notre choix et de notre volonté, tandis que les vertus sont des choix bien réfléchis, ou du moins n'existent pas sans décision réfléchie. Ajoutons encore que pour les passions on doit dire que nous en sommes émus, tandis qu'on ne dit pas pour les vertus et les vices que nous soyons dans une émotion quelconque ; on dit seulement que nous avons une certaine disposition morale.

§ 5. Par ces motifs, les vertus ne sont pas non plus de simples facultés ; car on ne dit pas de nous que nous soyons vertueux ou méchants par cela seul que nous avons la faculté d'éprouver des

affections, de même que ce n'est pas non plus un motif suffisant pour qu'on nous loue ou qu'on nous blâme. En outre, c'est la nature qui nous donne la faculté, la possibilité d'être bons ou vicieux ; mais ce n'est pas par elle que nous devenons l'un ou l'autre, ainsi que nous venons de le dire un peu plus haut.

§ 6. Concluons donc que si les vertus ne sont ni des passions ni des facultés, il reste qu'elles soient des modes d'être ; et tout ceci nous montre nettement ce qu'est la vertu, généralement parlant.

1. δυνάμεις.

CHAPITRE VI

§ 1. Il ne faut pas se contenter de dire comme on le fait ici, que la vertu est un mode d'être ; il faut dire aussi quel mode d'être elle est spécialement.

§ 2. Commençons par établir que toute vertu est, pour la chose dont elle est la vertu, ce qui tout à la fois en complète la bonne disposition et lui assure l'exécution parfaite de l'œuvre qui lui est propre. Ainsi par exemple, la vertu de l'œil fait que l'œil est bon, et qu'il accomplit comme il faut sa fonction ; car c'est grâce à la vertu de l'œil que l'on voit bien. Même observation, si l'on veut, pour la vertu du cheval ; c'est elle qui fait le bon cheval, le cheval également propre à fournir une course rapide, à porter son cavalier, à soutenir le choc des ennemis. — § 3. S'il en est bien ainsi pour toutes choses, la vertu dans l'homme serait ce mode d'être moral qui le rend un homme bon, un homme de bien, et grâce à laquelle il saura bien accomplir l'œuvre qui lui est propre.

§ 4. Nous avons déjà dit comment l'homme peut atteindre ce but ; mais notre pensée deviendra plus évidente encore, quand nous aurons vu quelle est la véritable nature de la vertu.

§ 5. Dans toute quantité continue et divisible, on peut distinguer trois choses : d'abord le plus, puis le moins, et enfin l'égal ; et ces distinctions peuvent être faites, ou relativement à l'objet lui-même, ou relativement à nous. L'égal est une sorte d'intermédiaire entre l'excès en plus et le défaut en moins. Le milieu¹, quand il s'agit d'une chose, est le point qui se trouve à égale distance de l'une et l'autre des deux extrémités, et qui est un et le même dans tous les cas. Mais quand il s'agit de l'homme, quand il s'agit de nous, le milieu c'est ce qui ne pèche ni par excès ni par défaut ; et cette égale mesure est bien loin d'être une pour tous les hommes, ni la même pour tous. —

§ 6. Je prends un exemple : en supposant que le nombre dix représente une trop grande quantité, et deux, une trop petite, six sera le milieu intermédiaire relativement à la chose qu'on mesure ; car six surpasse deux d'une somme égale à celle dont il est surpassé lui-même par dix. — § 7. C'est bien là le vrai milieu suivant la proportion que constate l'arithmétique, c'est-à-dire le nombre. Mais ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut prendre le milieu relativement à nous. En effet, parce que pour tel homme manger dix livres d'aliments est trop manger, et qu'en manger deux est pour lui

manger trop peu, ce n'est pas une raison pour que le médecin doive prescrire à tout le monde de manger six livres de nourriture ; car six livres peuvent être pour celui qui doit les prendre, ou une alimentation énorme, ou une alimentation insuffisante. Pour Milon², c'est très peu ; c'est au contraire beaucoup pour celui qui commence à faire de la gymnastique. Ce qu'on dit ici des aliments pourrait se dire également pour les fatigues de la course et de la lutte. — § 8. Ainsi donc, tout homme instruit et raisonnable s'efforcera d'éviter les excès de tout genre, soit en trop soit en moins ; il ne cherche que le juste milieu et le préfère aux extrêmes. Mais ce n'est pas simplement le milieu de la chose même, c'est le milieu relativement à nous. — § 9. C'est grâce à cette sage modération que toute science accomplit parfaitement son objet propre, ne perdant jamais de vue ce milieu, et ramenant toutes ses œuvres à ce point unique. Voilà pourquoi l'on dit souvent en parlant d'ouvrages bien faits, quand on veut les louer, qu'on ne saurait en rien retrancher, qu'on ne saurait y rien ajouter ; comme pour dire que si l'excès et le défaut détruisent la perfection, le juste milieu seul peut l'assurer. C'est là le but où les bons artistes, nous le répétons, ont toujours leurs regards fixés dans leurs travaux ; et la vertu qui est mille fois plus précise et mille fois meilleure qu'aucun art, vise sans cesse comme la nature elle-même à ce parfait milieu. — § 10. J'entends parler ici de la vertu morale ; car c'est elle qui concerne les passions et les actions de l'homme, et c'est dans nos actions et dans nos passions qu'il y a soit excès, soit défaut, soit un sage milieu. Ainsi par exemple, dans les sentiments de la peur et de l'audace, du désir et de l'aversion, de la colère et de la pitié, en un mot dans les sentiments de peine ou de plaisir, il y a du plus et du moins ; et des deux parts, ces sentiments opposés ne sont pas bons. — § 11. Mais savoir les éprouver comme il convient, selon les circonstances, selon les choses, selon les personnes, selon la cause, et savoir conserver la vraie mesure, c'est là le milieu, c'est là la perfection qui ne se trouve que dans la vertu. — § 12. Il en est pour les actions absolument comme pour les passions : elles peuvent avoir ou excès ou défaut, ou rencontrer un juste milieu. Or, la vertu se manifeste dans les passions et dans les actions ; et pour les passions et les actions, l'excès en trop est une faute, l'excès en moins est également blâmable ; le milieu seul est digne de louanges, parce que seul il est dans l'exacte et droite mesure ; et ces deux conditions sont le privilège de la vertu.

§ 13. Ainsi donc, la vertu est une sorte de milieu³, puisque le milieu est le but qu'elle recherche sans cesse.

§ 14. De plus, on peut se mal conduire de mille manières différentes ; car le mal est de l'infini, comme l'ont si bien représenté

les Pythagoriciens⁴ ; mais le bien est du fini, puisqu'on ne peut se bien conduire que d'une seule manière. Voilà comment le mal est si facile, et comment le bien est si difficile au contraire, parce qu'en effet il est facile de manquer le but, et difficile de l'atteindre. Voilà aussi pourquoi l'excès et le défaut appartiennent ensemble au vice, tandis que le seul milieu appartient à la vertu :

« On est bon d'un seul genre ; on est méchant de mille⁵. »

§ 15. Ainsi donc, la vertu est une habitude, un mode d'être qui dirige notre décision réfléchie⁶, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme le réglerait l'homme prudent⁷. Elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et comme les vices consistent, les uns en ce qu'ils dépassent la mesure qu'il faut garder, les autres en ce qu'ils restent en dessous de cette mesure, soit pour nos actions, soit pour nos passions⁸, la vertu consiste au contraire à trouver le milieu pour les uns et pour les autres, et à s'y tenir en le préférant.

§ 17. Voilà pourquoi la vertu, prise dans son essence et au point de vue de la définition qui exprime ce qu'elle est, doit être regardée comme un milieu. Mais relativement à la perfection et au bien, la vertu est un extrême et un sommet.

§ 18. Du reste, il faut bien dire que toute action, toute passion indistinctement, n'est pas susceptible de ce milieu. Il y a telle action, telle passion qui emporte, aussitôt qu'on en prononce le nom, l'idée du mal et du vice : ainsi, la malveillance ou disposition à se réjouir du mal d'autrui, l'impudence, l'envie ; et en fait d'actions, l'adultère, le vol, l'assassinat ; car toutes ces choses et toutes celles qui leur ressemblent sont déclarées mauvaises et criminelles uniquement par le caractère affreux qu'elles offrent ; et ce n'est ni à cause de leur excès, ni à cause de leur défaut. Il n'y a donc jamais dans ces choses moyen de bien faire ; on n'y peut commettre que des fautes. Il n'y a pas dans les cas de ce genre à rechercher ce qui est bien ou ce qui n'est pas bien, et par exemple pour l'adultère, s'il a été commis comme il convenait, avec telle femme, dans telles circonstances, de telle façon ; d'une manière absolue, faire l'une quelconque de ces choses, c'est commettre une faute⁹. — § 19. C'est comme si l'on allait croire que dans l'iniquité, dans la lâcheté, dans la débauche, il peut y avoir un milieu, un excès, et un défaut ; car alors il faudrait qu'il y eût un milieu d'excès et de défaut, et un excès d'excès, et un défaut de défaut. — § 20. Mais de même qu'il n'y a ni excès ni défaut pour le courage et pour la tempérance, parce qu'ici le milieu est en quelque sorte un extrême ; de même il n'y a plus pour ces actes

coupables ni milieu, ni excès, ni défaut ; mais de quelque façon qu'on s'y prenne, on est toujours fautif¹⁰ en les commettant ; car il n'est pas possible qu'il y ait un milieu ni pour l'excès ni pour le défaut, pas plus qu'il ne peut y avoir ni excès, ni défaut pour le milieu.

1. μέσον.

2. Milon de Crotone : athlète célèbre du VI^e siècle av. J.-C.

3. μεσότης.

4. Cf. *supra*, I, chap. III, § 7 (1096b 5-6). Dans la tradition pythagoro-platonicienne, l'illimité est une forme de l'in-défini et, par conséquent, du mal. Cf. la conception platonicienne de la Dyade indéfinie du Grand et du Petit, appelée également l'Inégal, le Multiple, le Différent, l'Autre, l'Excès et le Défaut, dans nos *Chemins d'Aristote*, pp. 91 et suiv.

5. Vers d'un poète inconnu.

6. ἔξις προαιρετική. Barthélemy Saint-Hilaire : *la vertu est une habitude, une qualité qui dépend de notre volonté...*

7. φρόνιμος. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'homme vraiment sage*.

8. πάθος. Barthélemy Saint-Hilaire : *sentiment*.

9. ἀμάρτημα, ἀμαρτία. Barthélemy Saint-Hilaire : *crime*.

10. Barthélemy Saint-Hilaire : *criminel*.

CHAPITRE VII

§ 1. Il ne suffirait pas, sur ce sujet, de s'en tenir aux généralités qui précèdent. Il faut, en outre, faire voir comment ces théories sont d'accord avec les cas particuliers. En effet, quand on raisonne sur les actions humaines, les généralités sont un peu vides, et les analyses spéciales sont plus conformes à la vérité, puisque les actions sont toujours particulières, et que c'est avec elles que les théories doivent s'accorder. On pourra mieux saisir ce que nous voulons dire dans le tableau que nous traçons ici.

§ 2. Ainsi, l'on voit qu'entre les deux sentiments de crainte et d'assurance, le courage tient le milieu. Quant aux deux excès, l'un, qui se rapporte à l'absence de toute crainte, n'a pas reçu de nom dans notre langue ; car il y a beaucoup de choses que l'usage a laissées sans nom ; mais quant à l'excès d'assurance, l'homme qui le montre se nomme téméraire ; celui qui a un excès de crainte ou un défaut d'assurance, est un lâche.

§ 3. Pour les plaisirs et pour les peines, non pas pour tous sans exception, mais moins encore pour toutes les peines que pour tous les plaisirs, le milieu, c'est la tempérance ; l'excès, c'est la débauche. Du reste, les gens qui pèchent par défaut en fait de plaisirs, sont bien rares ; et aussi ne leur a-t-on pas donné de nom spécial. Donnons-leur, si l'on veut, celui d'insensibles.

§ 4. En ce qui concerne donner ou recevoir les choses ou les richesses, le milieu, c'est la libéralité ; l'excès et le défaut sont la prodigalité et l'avarice. Ces dernières qualités d'ailleurs, excès ou défaut, se contrarient complètement les unes les autres. Ainsi le prodigue est en excès pour donner, il est en défaut pour recevoir ; l'avare au contraire est en excès quand il prend, et en défaut quand il donne.

§ 5. On voit du reste que nous ne faisons ici que tracer une simple esquisse, et présenter un sommaire. Nous nous contentons pour le moment de ces aperçus. Plus tard², nous traiterons tous ces points avec plus d'exactitude et d'étendue.

§ 6. Mais pour revenir à la richesse, il est encore d'autres dispositions que celles que nous avons indiquées. A cet égard, le milieu peut être aussi la magnificence ; car on peut faire une différence entre le magnifique et le libéral. L'un possède de grandes

richesses, l'autre n'en a que de petites ; l'excès pour le magnifique c'est le mauvais goût dans la profusion, et le faste grossier ; le défaut, c'est la lésinerie dans les petites choses. Ces nuances extrêmes diffèrent de celles que présente la libéralité. Par où elles diffèrent les unes des autres, c'est ce qu'on dira plus tard.

§ 7. En fait d'honneurs ou de gloire et d'obscurité, le milieu c'est la grandeur d'âme ; l'excès en ce genre s'appelle, si l'on veut, l'insolence ; et le défaut, la bassesse d'âme. — § 8. Mais de même que nous reconnaissons que la libéralité est dans un certain rapport avec la magnificence, la première différant de la seconde seulement en ce qu'elle s'applique aux choses de peu de valeur ; de même, à côté de la grandeur d'âme qui recherche les honneurs quand ils sont considérables, il y a un autre sentiment qui nous pousse à les rechercher même quand ils sont sans importance. On peut en effet désirer les honneurs et la gloire comme il convient ; on peut aussi les désirer trop ou trop peu. Celui dont les désirs sont excessifs est appelé ambitieux ; celui qui n'a pas de désirs est un homme sans ambition ; mais celui qui dans cet ordre de sentiments sait garder un sage milieu n'a pas reçu de nom spécial. Les dispositions qui correspondent à ces caractères, n'ont pas non plus de nom particulier, si ce n'est celle de l'ambitieux, qui est appelé ambition. C'est là précisément ce qui fait que les extrêmes peuvent se disputer la place du milieu ; et nous-mêmes, il nous arrive parfois de qualifier d'ambitieux celui qui se tient au milieu, et parfois nous le déclarons au contraire sans ambition, louant ainsi tour à tour l'homme qui est ambitieux et celui qui ne l'est pas.

§ 9. Nous tâcherons d'expliquer dans ce qui va suivre la cause de cette contradiction ; mais pour le moment, nous allons continuer à étudier les autres passions d'après la méthode antérieurement adoptée.

§ 10. On peut distinguer pour la colère, comme nous venons de le faire pour la libéralité, les trois termes, excès, défaut, milieu. Mais comme aucune de ces nuances, ou à peu près, n'a de nom spécial, nous nous bornerons à dire que l'homme qui tient en ce genre le milieu entre les deux extrêmes, est appelé un homme doux, et que la qualité intermédiaire s'appelle la douceur. Des deux caractères extrêmes, celui qui pèche par excès s'appelle le caractère irascible, et le vice qu'il présente s'appelle irascibilité. Celui qui pèche par défaut, sera, si l'on veut, le caractère flegmatique, qui n'a jamais de colère ; et le défaut s'appellera le flegme, qui ne sait jamais s'emporter.

§ 11. C'est ici le cas de parler de trois autres milieux qui ne sont

pas sans quelque ressemblance entre eux, mais qui diffèrent cependant à certains égards. Tous les trois, ils se rapportent également aux relations sociales et communes qu'établissent entre les hommes leurs paroles et leurs actes. Mais tous les trois diffèrent, en ce que l'un concerne la vérité telle qu'elle se présente habituellement dans les entretiens des hommes, tandis que les deux autres milieux concernent le plaisir que donnent les relations de société, l'un des deux se rapportant au plaisir que nous cause le jeu³, l'autre s'étendant à toutes les choses de la vie ordinaire. Il nous faut étudier aussi ces trois espèces nouvelles, afin que nous voyions mieux encore qu'en toutes choses c'est le milieu seul qui est digne de louanges, tandis que les extrêmes ne sont ni bons ni louables et ne méritent que du blâme. Pour la plupart de ces nuances, comme pour les précédentes, la langue n'a pas de nom particulier ; mais il faut essayer ici, ainsi que nous venons de le faire, de forger des mots nouveaux qui représentent ces caractères divers, et qui en donnant plus de clarté à nos idées permettent de les suivre plus aisément.

§ 12. Pour ce qui concerne la vérité, l'homme qui garde sous ce rapport le milieu, s'appelle un homme vrai ou véracé ; et le milieu lui-même s'appelle véracité. La feinte qui altère la vérité se nommera, si elle exagère les choses, fanfaronnerie, et celui qui aura ce défaut sera un fanfaron ; si au contraire elle diminue les choses, on l'appellera dissimulation ; et l'homme sera un homme dissimulé.

§ 13. Je passe aux deux autres milieux qui se rapportent au plaisir. L'un consiste dans le jeu, et l'homme qui sait garder avec mesure ce milieu délicat, est un homme gai ; la disposition morale qui le distingue est la gaieté. L'excès de ce genre s'appelle bouffonnerie, et l'homme qui a ce caractère est un bouffon. Celui qui sous le rapport de la plaisanterie a moins que ce qu'il faut est une sorte de rustique ; et sa façon d'être peut s'appeler de la rusticité. — § 14. Quant au milieu qui se rapporte à l'agrément de la vie ordinaire, l'homme qui sait être agréable à ses semblables, comme il convient de l'être, c'est l'ami ; et le milieu qui fait son caractère, c'est l'amitié. Celui qui met quelque excès dans les soins qu'il rend aux autres, peut être appelé un homme qui a la manie de plaire, quand il agit ainsi sans aucun intérêt ; mais si c'est à son profit personnel qu'il calcule sa conduite, c'est un flatteur. Celui qui à cet égard pêche complètement par défaut, et qui ne sait jamais se rendre agréable en quoi que ce soit, est un être morose et difficile à vivre.

§ 15. On peut reconnaître aussi des milieux dans les passions⁴ et dans tout ce qui les concerne. Ainsi la modestie n'est pas une vertu ; et cependant elle est l'objet de nos louanges, ainsi que l'homme

modeste. C'est qu'en effet on peut dans ces affections distinguer aussi l'homme qui garde le vrai milieu. Celui qui les ressent avec excès rougit de tout ; et il est en quelque sorte frappé d'embarras. L'homme au contraire qui pêche en ceci par défaut ou qui ne rougit de rien absolument, est un homme impudent. Celui qui sait tenir le milieu entre ces deux excès est l'homme modeste.

§ 16. La justice qui applique un jugement impartial à la conduite d'autrui, tient le milieu entre l'envie du bonheur des autres, et la joie malveillante que provoque leur souffrance. Ces trois affections d'ailleurs se rapportent au plaisir et à la peine que nous peut causer tout ce qui arrive à nos semblables. L'homme impartial et animé d'un juste courroux s'afflige et s'indigne du spectacle d'une prospérité non méritée. L'envieux qui par excès dépasse cette impartialité, s'afflige de tous les biens qui arrivent aux autres hommes. Enfin celui qui peut se plaire au mal d'autrui est si loin de s'en affliger qu'il va jusqu'à s'en réjouir.

§ 17. Du reste on pourra trouver ailleurs l'occasion de parler de ceci plus à propos ; et quant à la justice, comme on ne la désigne pas par un nom simple et absolu, mais qu'on y distingue deux nuances différentes, nous les analyserons plus tard, et pour chacune nous montrerons comment elles ont des milieux. Nous ferons la même étude des vertus intellectuelles.

1. Cf. *Éthique à Eudème*, II, 3.

2. Livre IV, chap. I.

3. παιδία. Barthélemy Saint-Hilaire : *plaisanterie*.

4. πάθος. Barthélemy Saint-Hilaire : *émotions*.

CHAPITRE VIII

§ 1. Ces trois dispositions morales parmi lesquelles sont deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, et une seule vertu qui tient le milieu entre les extrêmes, sont toutes, sous un certain point de vue, opposées les unes aux autres. D'abord les extrêmes sont opposés au milieu, et ils le sont entre eux également ; puis le milieu est opposé aux deux extrêmes. — § 2. De même que l'égal comparé avec le terme plus petit est plus grand que ce terme, et moindre que le terme plus grand dans son rapport avec lui, de même les modes d'être moyens, dans leurs rapports avec les dispositions par défaut, paraissent des excès ; et au contraire, dans leurs rapports avec les dispositions par excès, ils deviennent eux-mêmes en quelque sorte des défauts, dans les passions, aussi bien que dans les actions. Ainsi, l'homme courageux paraît téméraire, si on le compare au lâche ; et il semble lâche à côté du téméraire. De même encore l'homme tempérant paraît un débauché, si on le compare à l'insensible que rien n'émeut ; et il semble lui-même insensible par rapport au débauché. Le libéral paraît prodigue relativement à l'avare ; et avare, relativement au prodigue. — § 3. Aussi les extrêmes ne se font-ils pas faute de se rejeter le milieu de l'un à l'autre. Le lâche appelle l'homme de courage un téméraire ; et le téméraire l'appelle un lâche ; et de même pour tout le reste. — § 4. Ces trois termes étant ainsi opposés les uns aux autres, l'opposition des extrêmes entre eux est plus considérable que ne l'est leur opposition avec le milieu, parce qu'en effet les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu, qui les sépare, absolument comme le grand terme est plus éloigné du petit et le petit du grand, que tous les deux ne le sont de l'égal.

§ 5. A un autre point de vue, il est des extrêmes qui ont quelque ressemblance avec le milieu. Ainsi la témérité n'est pas sans ressembler au courage ; et la prodigalité, à la libéralité. Mais la dissemblance la plus grande est naturellement des extrêmes les uns relativement aux autres. Les choses qui sont entre elles le plus éloignées possible sont appelées des contraires, et elles sont d'autant plus contraires qu'elles sont aussi plus éloignées. — § 6. Dans leur rapport avec le milieu, c'est tantôt le défaut, qui est le plus opposé, tantôt c'est l'excès. Ainsi le vice le plus opposé au courage, ce n'est pas la témérité, laquelle est un excès ; c'est la lâcheté qui pèche par

défaut. Au contraire pour la tempérance, le terme qui s'en éloigne le plus ce n'est pas l'insensibilité qui pèche par défaut ; c'est la débauche qui pèche par excès. — § 7. Ceci tient à deux causes distinctes. L'une ressort de la nature de la chose même. Du moment que l'un des extrêmes est plus rapproché du milieu et lui ressemble davantage, ce n'est plus celui-là que nous opposons au milieu ; c'est plutôt le terme contraire ; ainsi par exemple, comme l'audace paraît être plus voisine du courage et lui ressembler davantage, tandis que la lâcheté lui est bien plus dissemblable, c'est la lâcheté que nous opposons plus particulièrement au courage, les choses qui sont les plus éloignées du milieu paraissant davantage en être les contraires. — § 8. Voilà donc l'une des causes signalées plus haut, et elle vient de la nature même de la chose. Voici la seconde qui ne vient que de nous. Les choses vers lesquelles nous sommes naturellement portés davantage, nous semblent plus contraires au sage milieu qu'il conviendrait de conserver. Ainsi, notre nature nous porte plus vivement vers les plaisirs ; et c'est ce qui fait que nous sommes enclins plus facilement à l'intempérance qu'à la réserve et à la sobriété. Par suite, nous trouvons plus contraires au juste milieu les choses pour lesquelles nous sentons en nous le plus d'abandon. Et voilà comment la débauche, qui est un excès, est plus contraire à la tempérance que la complète insensibilité.

CHAPITRE IX

§ 1. Ainsi donc on a vu que la vertu morale est un milieu ; et l'on sait comment elle l'est, c'est-à-dire qu'elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. On a vu en outre que ce caractère de la vertu vient de ce qu'elle recherche sans cesse ce sage milieu dans tout ce qui tient aux passions, et aux actions de l'homme. Ce sont là des points qui nous semblent suffisamment éclaircis. — § 2. Nous devons comprendre encore par là pourquoi il faut se donner tant de peine pour être vertueux. En toute chose, saisir le vrai milieu est fort difficile, de même que découvrir le centre d'un cercle n'est pas donné à tout le monde, et que pour le trouver sûrement, il faut savoir résoudre ce problème. C'est ainsi que se livrer à sa colère est à la portée de tout le monde, et c'est chose facile, tout aussi bien que de répandre de l'argent et de faire de la dépense. Mais savoir à qui il convient de le donner, dans quelle mesure, dans quel moment, pour quelle cause, de quelle façon, c'est là un mérite qui n'appartient pas à tout le monde, et qu'il n'est pas facile d'avoir. Et voilà pourquoi le bien est tout à la fois une chose rare, louable et belle. — § 3. Le premier soin de celui qui veut atteindre ce sage milieu, c'est de s'éloigner du vice qui est le plus contraire ; et l'on peut appliquer ici le conseil de Calypso :

« Bien loin de ces écueils et de cette fumée, Dirige ton vaisseau¹... »

Car des deux extrêmes l'un est toujours plus coupable, et l'autre l'est un peu moins. — § 4. Comme il est fort difficile de trouver ce désirable milieu, il faut, ainsi qu'on dit, changer de manœuvre, et parmi les maux prendre le moindre. Le vrai moyen d'y réussir sera la manière que nous avons indiquée. Ainsi, nous devons nous bien rendre compte des penchants qui sont les plus naturels en nous ; car la nature nous en donne de très divers ; et ce qui nous le fera facilement reconnaître, car c'est le plaisir ou la peine² que nous ressentirons. — § 5. Il faudra nous faire pencher nous-mêmes en sens contraire ; car en nous éloignant de toutes nos forces de la faute que nous redoutons, nous nous arrêtons dans le milieu, à peu près comme on fait quand on cherche à redresser un morceau de bois tordu. — § 6. Un danger dont il faut toujours se garder avec la plus grande attention, c'est ce qui nous plaît, c'est le plaisir ; car

nous ne sommes jamais dans ce cas des juges bien incorruptibles ; et les sentiments qu'éprouvaient les vieillards de Troie en présence d'Hélène³, doivent être aussi les nôtres en face du plaisir. Sachons en toutes circonstances nous répéter leur langage ; car si nous parvenons à repousser le plaisir, nous sommes assurés de commettre bien moins de faux pas.

§ 7. Pour résumer notre pensée en quelques mots, nous dirons que c'est surtout par cette conduite que nous réussirons à trouver le vrai milieu. Certes c'est un point difficile, et il l'est surtout dans la pratique ordinaire des choses ; par exemple, c'est une œuvre qui n'est pas aisée que de déterminer avec précision à l'avance, comment, contre qui, pour quels motifs, pour combien de temps, il convient de se mettre en colère ; car tantôt nous devons louer ceux qui restent en deçà et s'abstiennent, et nous disons qu'ils sont pleins de douceur ; tantôt nous ne louons pas moins ceux qui s'emportent, et nous leur trouvons une mâle fermeté. — § 8. Il est vrai que celui qui ne dévie que très peu du bien ne s'expose pas à être blâmé, soit qu'il s'en écarte en plus, soit qu'il s'en écarte en moins ; tandis que celui qui s'en éloigne davantage ne peut échapper à la critique pour une faute que chacun aperçoit. Mais déterminer dans un langage parfaitement précis jusqu'à quel point et dans quelle mesure on est blâmable, ce n'est pas facile, parce qu'il n'est pas facile non plus de préciser aucune des choses qu'il faut sentir pour les bien comprendre. Or tous ces cas sont des cas particuliers ; et le jugement ne peut relever que du sentiment⁴ que chacun en éprouve.

§ 9. Quoi qu'il en soit, il est suffisamment clair que le mode d'être moyen est toujours le seul louable, et que pour nous redresser il nous faut pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le côté du défaut ; car c'est ainsi que nous atteindrons le plus aisément le milieu et le bien.

1. Aristote se trompait ici en attribuant à Calypso ce qu'Homère dit de Circé. Voir l'*Odyssée* chant XII, v. 219. Ce sont d'ailleurs les ordres qu'Ulysse adresse à son pilote d'après les conseils de la déesse (note du traducteur).

2. ἐχ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης. Barthélemy Saint-Hilaire : ce sont les émotions de plaisir et de peine.

3. *Iliade*, III, 155 et suiv.

4. αἰσθησις.

LIVRE III

Suite de la théorie de la vertu, du
courage et de la tempérance

CHAPITRE PREMIER

§ 1. La vertu se rapportant aux passions et aux actions de l'homme, et la louange ou le blâme ne pouvant concerner que les choses volontaires¹, puisque, dans les choses involontaires², il n'y a lieu qu'au pardon et quelquefois même à la pitié ; c'est une étude nécessaire, quand on cherche à se rendre compte de la vertu, que de déterminer ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire. — § 2. J'ajoute que cette connaissance est indispensable aussi aux législateurs, pour les éclairer sur les récompenses et les peines qu'ils prononcent.

§ 3. On peut regarder comme involontaires toutes les choses qui se font ou par force majeure ou par ignorance.

Une chose faite par force majeure est celle dont la cause³ est extérieure, et de telle nature que l'être qui agit ou qui souffre ne contribue en rien à cette cause : par exemple, quand nous sommes entraînés par un vent irrésistible, ou par des gens qui se sont rendus maîtres de notre personne. — § 4. Il est des choses encore que nous nous laissons aller à faire, soit par la crainte de maux plus grands, soit sous l'influence de quelque noble motif : par exemple, un tyran maître de vos parents et de vos enfants vous impose quelque chose de honteux ; vous pouvez sauver tous ceux qui vous sont chers en vous soumettant ; et les perdre, en refusant de vous soumettre ; on peut demander si dans un cas pareil, l'acte est involontaire, ou s'il est volontaire. — § 5. Il arrive aussi quelque chose d'analogue au marin qui dans la tempête jette à la mer sa cargaison. Dans les cas ordinaires, personne de gaieté de cœur ne jette à l'eau les biens qu'il possède ; mais il n'est pas un homme sensé qui ne soit prêt à le faire, si c'est la condition de son propre salut, ou du salut des autres. — § 6. Des actions de ce genre sont, on peut dire, des actions mixtes ; mais cependant elles se rapprochent davantage des actions libres et volontaires. Elles sont le résultat d'une préférence, même au moment où on les fait ; et le but définitif de l'acte est en rapport avec la circonstance. Quand on dit d'une action qu'elle est volontaire ou involontaire, on entend toujours tenir compte de l'instant où l'on agit. Or, dans les actes que nous venons de citer, on agit encore volontairement⁴ ; car le principe qui, pour ces actes, met en mouvement les membres de notre corps qui les exécutent, est en nous ; et toutes les fois que le principe est en nous, il ne dépend que

de nous de faire ou de ne pas faire les choses. Ce sont donc là des actions volontaires. Mais absolument parlant, on peut bien dire aussi qu'elles sont involontaires ; car personne de son plein gré n'accomplirait aucune de ces choses pour elles-mêmes. — § 7. Il arrive parfois encore que des actions de ce genre reçoivent de justes louanges, quand on a le courage de supporter l'infamie et la douleur en vue d'un grand et beau résultat. Mais si l'on n'a pas des motifs aussi sérieux, on s'expose à un blâme mérité ; car il n'y a qu'un homme méprisable qui puisse affronter l'opprobre sans avoir un aussi noble but, ou qui l'affronte en vue d'un avantage insignifiant. Dans certains cas, si l'on ne va pas jusqu'à donner des louanges, du moins on pardonne à un homme qui fait ce qu'il ne doit pas, dans des épreuves qui dépassent les forces ordinaires de la nature humaine, et qui ne sauraient être supportées par personne.

§ 8. Peut-être est-il certaines choses auxquelles on ne doit jamais se laisser contraindre, et des cas où il vaut mieux mourir en supportant les plus affreux tourments. C'est ainsi que dans la pièce d'Euripides les motifs qui ont poussé Alcméon au meurtre d'une mère, ne sont que ridicules. — § 9. Parfois, il est difficile de discerner lequel des deux partis il convient de choisir, et lequel des deux maux on doit supporter de préférence à l'autre. Souvent il est plus difficile encore de s'en tenir fermement au parti qu'on a dû préférer ; car la plupart du temps, les choses qu'on prévoit sont bien pénibles et bien tristes ; et celles que la contrainte nous impose sont bien honteuses. C'est là ce qui fait qu'on peut louer ou blâmer les gens, selon qu'ils résistent ou qu'ils cèdent à la nécessité.

§ 10. Quels sont donc les actes qu'on doit déclarer involontaires et forcés ? Doit-on dire d'une manière absolue qu'un acte est toujours forcé quand la cause est dans les choses du dehors, et quand celui qui agit n'y contribue en rien ? Ou bien, doit-on dire que des choses, involontaires en soi, et que pour l'instant on subit de préférence à d'autres, leur principe résidant toujours dans l'être qui agit, sont bien involontaires en soi, si l'on veut, mais qu'elles deviennent, dans le cas donné, volontaires, puisqu'on les choisit à la place de certaines autres ? En fait, les actions de cette espèce ressemblent davantage à des actions volontaires⁶. Nos actions sont toujours relatives à des cas particuliers ; et les cas particuliers ne dépendent que de notre volonté. Mais il reste toujours très difficile d'indiquer le choix qu'on doit faire, au milieu de ces innombrables nuances que présentent les circonstances particulières.

§ 11. On ne peut pas soutenir d'ailleurs que le plaisir ou le bien nous contraignent, et qu'ils exercent sur nous un empire irrésistible, en qualité de causes extérieures ; car à ce compte, tout en nous

serait contraint et forcé, puisque tous tant que nous sommes, nous ne faisons tout ce que nous faisons que grâce à ces deux mobiles, tantôt avec peine, si c'est par force et à contre-cœur, tantôt avec un grand bonheur, quand c'est du plaisir que nous y trouvons. Mais il serait vraiment par trop plaisant de s'en prendre aux causes du dehors, au lieu de s'en prendre à soi-même, quand on se laisse si facilement entraîner à ces séductions, et de s'attribuer à soi tout le bien, en rejetant sur le plaisir toutes les fautes que l'on commet. — § 12. Il n'y a donc de forcé et d'involontaire que ce qui a sa cause au dehors, sans que l'être qui est contraint et forcé puisse y être absolument pour rien.

1. ἐχούσιοζ.

2. ἀχούσιοζ. Comme Barthélemy Saint-Hilaire, Voilquin et Tricot traduisent les mots ἐχούσιζ et ἀχούσιοζ par « volontaire » et « involontaire ». Gauthier-Jolif font remarquer que ces termes ont derrière eux toute une philosophie — celle de la volonté — qui n'existait pas à l'époque d'Aristote et que lui-même n'a pas réussi à élaborer (...). Les mots d'Aristote ne sont pas encore des mots techniques, au sens précis mais limité ; ce sont des mots familiers, au sens vague, mais riche; agir « de son plein gré », c'est « faire exprès », c'est agir « volontiers », « de bon cœur »; c'est aussi être responsable de son acte... (dans EN, II, première partie, p. 170).

3. ἀρχή : principe, commencement, autorité. *Les causes se prennent sous autant d'acceptions que les principes, car toutes les causes sont des principes* (Métaphysique, A, 1, 1013a 16).

4. πρᾶττει δὲ ἐχών. Barthélemy Saint-Hilaire : *librement*.

5. Quelques fragments seulement de cette tragédie d'Euripide nous sont parvenus. Alcmeon était le fils d'Amphiaraus, roi d'Argos, et d'Éryphile. Sachant qu'il allait mourir s'il partait en guerre contre Thèbes, Amphiaraus se cachait ; Éryphile dévoila sa retraite, en échange d'un collier d'or. Avant de partir pour Thèbes, où il fut effectivement tué, Amphiaraus adjura Alcmeon de le venger.

6. Dans la traduction : *libres*.

CHAPITRE II

§ 1. Quant aux actes par ignorance, tout s'y fait, il est vrai, sans que notre volonté y participe ; mais il n'y a réellement contre notre volonté que ce qui nous cause de la peine et du repentir. L'homme qui a fait quelque chose sans savoir ce qu'il faisait, mais qui n'a point éprouvé de peine à la suite de son acte, n'a pas agi volontairement sans doute, puisqu'il ne savait pas ce qu'était son action ; mais on ne peut pas dire non plus qu'il ait agi contre sa volonté, puisque de son action il n'est pas résulté de peine pour lui. Ainsi, dans toutes les actions qui sont faites par ignorance, celui qui a plus tard à s'en repentir paraît avoir agi contre son gré ; celui au contraire qui n'a point à se repentir d'avoir agi, est dans une tout autre position, et l'on peut dire simplement de lui qu'il agissait sans volonté. Il est bon de mettre cette nuance dans l'expression et de la désigner par un mot spécial, puisque la situation est différente. — § 2. Il est possible de signaler encore une différence entre faire quelque chose par ignorance, et agir en ignorant ce qu'on fait. Ainsi, dans l'ivresse, dans la colère, on ne peut pas dire qu'on agisse par ignorance ; l'on agit seulement sous l'empire de ces dispositions ; on n'agit pas en connaissance de cause ; et c'est au contraire en ignorant ce qu'on fait. Ainsi, tout être pervers ignore et ce qu'il faut faire et ce qu'il convient d'éviter ; car c'est par une faute de cette espèce que les hommes commettent des injustices, et, d'une manière plus générale, qu'ils sont vicieux.

§ 3. Mais on ne peut pas prétendre appliquer le nom d'involontaire à l'action d'un homme, parce qu'il méconnaît son intérêt. L'ignorance qui préside au choix même de l'agent n'est pas cause que son acte soit involontaire ; elle est cause uniquement de sa perversité. Ce n'est pas non plus l'ignorance en général qu'il faut accuser, bien que ce soit sous cette forme que se produise ordinairement le blâme ; mais c'est l'ignorance particulière, spéciale pour les choses, et dans les choses auxquelles s'applique l'action dont il s'agit. C'est aussi dans ces limites qu'il y a place, soit pour la pitié, soit pour le pardon ; car celui qui fait quelqu'une de ces choses coupables, sans savoir qu'il les fait, agit involontairement.

§ 4. Il ne serait peut-être pas sans utilité de déterminer précisément pour les actions de ce genre leur nature et leur nombre, et de rechercher quelle est la personne qui les commet, ce qu'elle

fait en les commettant, dans quel but et dans quel moment il lui est arrivé de les commettre. Parfois, il faut se demander aussi avec quoi l'on agit dans ces cas ; et par exemple, si c'est avec un instrument ; pour quelle cause, et par exemple, si c'est pour se sauver de quelque danger ; enfin de quelle manière, et par exemple, si c'est avec douceur ou avec violence. — § 5. Ce sont là des circonstances où personne, à moins de folie, ne peut jamais prétexter d'ignorance, parce que évidemment on ne peut pas ignorer quelle est la personne qui agit. Car comment s'ignorer, dit-on, soi-même ? Mais on peut fort bien ignorer ce qu'on fait. Par exemple, on peut dire qu'en parlant, un mot est échappé ; on peut dire encore qu'on ne savait pas qu'il fût défendu de parler des choses dont on parlait : témoin l'indiscrétion d'Eschyle² sur les mystères. On peut encore, en voulant montrer le mécanisme d'une machine, la faire partir sans intention, comme celui qui laisserait partir le trait d'une catapulte. Dans d'autres cas, on peut comme Mérope³ prendre son propre fils pour un ennemi mortel, croire qu'une lance pointue a le fer émoussé, prendre une pierre de taille pour une pierre ponce, tuer quelqu'un d'un coup en voulant le défendre, ou lui faire quelque grave blessure en ne voulant que lui démontrer quelque tour d'adresse, ainsi que font les lutteurs quand ils préludent à leurs combats. — § 6. Comme ce genre d'ignorance concerne toujours les choses dans lesquelles consiste l'action, celui qui en agissant ignore quelque-une de ces circonstances, semble par cela même agir malgré sa volonté, et surtout dans les deux points les plus graves, qui sont ici, d'abord l'objet même de l'action, et ensuite le but que l'on se propose en la faisant.

§ 7. Mais, nous le répétons, pour que l'action puisse dans le cas d'une telle ignorance être justement qualifiée d'involontaire, il faut de plus qu'elle cause de la peine, et qu'elle entraîne du repentir après elle.

§ 8. Ainsi, l'acte involontaire étant celui qui est fait par force majeure ou par ignorance, l'acte volontaire semblerait être l'acte dont le principe est dans l'agent lui-même, qui sait en détail toutes les conditions que son action renferme. — § 9. Ainsi, l'on ne peut pas à bon droit appeler involontaires les actes que nous font faire la colère et l'appétit⁴. — § 10. Une première raison, c'est que, ceci admis, il en résulterait qu'aucun être autre que l'homme n'agirait volontairement, pas même les enfants. — § 11. Peut-on dire vraiment que nous ne faisons jamais rien de notre pleine et libre volonté, dans les choses de colère ou d'appétit ? Ou bien doit-on faire ici une distinction et prétendre qu'alors nous faisons le bien volontairement, et que nous faisons le mal contre notre volonté ?

Mais ne serait-il pas ridicule d'admettre cette distinction, puisqu'il n'y a ici qu'un seul et même agent qui cause tous ces actes ? — § 12. D'une autre part, ce serait peut-être une grave erreur que d'appeler involontaires des choses que l'on doit souhaiter d'avoir. Par exemple, n'y a-t-il pas certains cas où il faut savoir se mettre en colère ? N'y a-t-il pas certaines choses pour lesquelles il convient de ressentir de l'appétit⁵, comme la santé et la science ? — § 13. Les choses réellement involontaires sont pénibles ; celles au contraire pour lesquelles on ressent de l'appétit ne sont jamais qu'agréables. — § 14. De plus, est-ce que les erreurs du raisonnement, et celles du cœur ne sont pas également involontaires ? Où est la différence des unes et des autres ? Ne sont-elles pas tout pareillement à fuir ?

§ 15. Les passions que la raison ne conduit pas n'en appartiennent pas moins à la nature humaine, tout aussi bien que les actions qui sont inspirées à l'homme par la colère et le désir. Concluons donc qu'il serait vraiment absurde de déclarer que ces choses-là ne sont pas soumises à notre volonté.

1. μοχθηρὸς . Barthélemy Saint-Hilaire : *méchant*.

2. Il paraît qu'Eschyle avait révélé certaines cérémonies des mystères dans quatre ou cinq de ses pièces perdues (...). Il fut traduit devant l'Aréopage qui l'acquitta, non par les motifs qu'ARISTOTE semble alléguer, mais à cause du courage qu'il avait montré à Marathon, ainsi que son frère (note du traducteur).

3. Euripide avait sur ce sujet une pièce intitulée *Cresphonte*, et qui ne nous est pas parvenue (note du traducteur).

4. ἐπιθυμία. Barthélemy Saint-Hilaire : *désir*.

5. ἐπιθυμεῖν.

CHAPITRE III

§ 1. Après avoir distingué et défini ce qu'on doit entendre par volontaire et involontaire, l'étude que nous devons faire à la suite, c'est celle de la décision réfléchie¹. La décision réfléchie paraît être l'élément le plus essentiel de la vertu ; et bien mieux que les actions mêmes de l'agent, elle nous permet d'apprécier ses qualités morales. — § 2. D'abord, la décision réfléchie est bien certainement quelque chose de volontaire ; mais la décision n'est pas identique à la volonté, qui s'étend plus loin qu'elle. Ainsi, les enfants et les autres animaux ont bien une part de volonté ; mais ils n'ont pas de décision réfléchie. Nous pouvons bien appeler volontaires des actes spontanés et subits ; mais nous ne disons pas qu'ils sont le résultat d'une décision réfléchie. — § 3. Quand pour expliquer ce qu'est la décision, on la nomme un appétit², un emportement³, un souhait⁴, une opinion⁵ d'une certaine sorte, on ne lui donne pas des noms très exacts. La décision réfléchie ne peut pas être le partage des êtres sans raison, tandis que ces êtres sont susceptibles d'appétit et d'emportement.

§ 4. L'intempérant qui ne sait pas se dominer est mû par l'appétit : il n'agit pas par décision réfléchie. Au contraire, l'homme tempérant agit par décision réfléchie ; il n'agit pas par l'impulsion de ses appétits. — § 5. Ajoutez que l'appétit peut être souvent l'opposé de la décision réfléchie, et que l'appétit n'est jamais l'opposé de l'appétit. Enfin, l'appétit s'adresse à ce qui est agréable ou pénible ; la décision réfléchie ne s'adresse ni à la peine, ni au plaisir. — § 6. La décision réfléchie peut encore se confondre avec l'emportement ; mais rien ne ressemble moins aux actions déterminées par la décision réfléchie, que celles que nous réalisons par emportement. — § 7. La décision réfléchie n'est pas non plus davantage le souhait, bien qu'elle en semble fort voisine. La décision réfléchie ne s'adresse jamais à des choses impossibles ; et si quelqu'un disait qu'il fait porter sa décision réfléchie sur ces choses, il semblerait être fou. Au contraire, le souhait peut s'adresser même à des choses ; et l'on peut souhaiter, par exemple, l'immortalité. — § 8. Le souhait s'applique indifféremment à des choses qu'on ne doit pas du tout faire soi-même ; par exemple, à la victoire de tel acteur, de tel athlète auxquels on souhaite le prix. Mais personne ne dira qu'il se décide à choisir ces choses ; il le dira seulement des choses qu'il croit pouvoir faire personnellement. — § 9. Ajoutez que le souhait regarde surtout

le but qu'il poursuit ; la décision réfléchie considère plutôt les moyens qui peuvent y mener. Ainsi, nous souhaitons la santé ; mais nous choisissons par décision réfléchie les moyens qui peuvent nous la donner ; nous disons très bien que nous souhaitons être heureux ; nous ne pourrions pas dire convenablement que nous avons décidé de l'être. C'est que, encore une fois, la décision réfléchie ne s'applique évidemment qu'aux choses qui dépendent de nous. — § 10. Enfin, on ne peut pas dire non plus que la décision réfléchie soit l'opinion ; car l'opinion s'applique à tout, aux choses éternelles et aux choses impossibles, tout aussi bien qu'à celles qui dépendent de nous seuls. Les distinctions qu'on fait concernant l'opinion sont celles du vrai et du faux, ce ne sont pas celles du bien et du mal ; et ces dernières distinctions sont surtout applicables à la décision réfléchie. — § 11. S'il est impossible que personne confonde d'une manière générale la décision avec l'opinion, il n'est pas même possible qu'on la confonde avec telle opinion particulière. C'est parce que notre décision réfléchie porte sur le bien ou sur le mal que nous avons ou non un caractère moral ; ce caractère ne dépend pas de la nature de nos opinions. — § 12. Notre décision réfléchie s'applique à rechercher telle chose, à fuir telle autre, ou à faire tels autres actes analogues ; tandis que l'opinion nous sert à comprendre ce que sont les choses, à quoi elles servent, et comment on les peut employer. Mais ce n'est pas précisément par l'opinion que nous nous déterminons à fuir les choses ou à les rechercher. — § 13. On loue la décision réfléchie, parce qu'elle s'adresse à l'objet qui convient, plutôt que parce qu'elle est droite ; mais on loue l'opinion surtout parce qu'elle est vraie. Notre décision réfléchie choisit les choses que nous savons être bonnes. Nos opinions s'appliquent à des choses que nous ne connaissons même pas du tout. — § 14. D'autre part, les gens qui font porter leur décision réfléchie sur le meilleur parti, ne sont pas toujours les mêmes qui professent les meilleures opinions ; parfois, ceux qui ont l'opinion la plus juste décident pourtant dans leurs actions, à cause de leur perversité, ce qu'il ne faudrait pas décider. — § 15. Quant à savoir si l'opinion précède ou suit la décision réfléchie, peu nous importe ; car ce n'est pas là ce que nous cherchons pour le moment ; nous recherchons seulement si la décision réfléchie est identique à l'opinion, sous quelque forme que ce soit. — § 16. Qu'est-ce donc précisément que la décision réfléchie ? Quelle est sa nature, si elle n'est aucune des choses que nous venons d'énumérer ? Ce qui est certain, c'est qu'elle est volontaire ; mais tout acte volontaire n'est pas le résultat d'une décision réfléchie. Faut-il confondre la décision réfléchie avec la préméditation⁶, avec la délibération qui précède nos résolutions ? Oui, sans doute ; car la décision réfléchie est toujours accompagnée

de raison⁷ et de pensée discursives⁸ ; et le même mot qui la désigne, dans la langue grecque, montre assez qu'elle choisit certaines choses préférablement à certaines autres⁹.

1. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire traduit ce terme difficile par « préférence », « préférence réfléchie », « préférence morale », « intention », « intention raisonnée », « intention qui choisit » et, moins souvent, par « choix ». Le *préfixe pro-* implique, entre autres, l'idée de faire d'avance ; *proaireisthai*, c'est décider d'avance, *pro-hairésis*, ce sera une décision prise d'avance, préméditée, et *agir kata proairésin*, ce sera agir de propos délibéré ; ce qui s'oppose évidemment à agir sous le coup d'une inspiration subite (Gauthier-Jolif, dans EN, II, première partie, p. 190). Voilquin : *choix réfléchi*; Tricot : *choix préférentiel*; Gauthier-Jolif : *décision*.

2. ἐπιθυμία. Barthélemy Saint-Hilaire : *désir*.

3. ὄυμοζ. Barthélemy Saint-Hilaire : *sentiment de cœur*. J'ai tâché de rendre dans notre langue ces nuances si délicates ; mais je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi (note du traducteur). Nous adoptons le terme *emportement* de la traduction de Gauthier-Jolif. Voilquin : *ardeur de la sensibilité*; Tricot : *impulsivité*.

4. βούλησις. Barthélemy Saint-Hilaire : *volonté* ; Gauthier-Jolif et Tricot : *souhait*; Voilquin : *volonté de la fin*.

5. δόξα. Barthélemy Saint-Hilaire : *jugement*.

6. προβεβουλευμένον. Littéralement : *délibéré avant*. βούλευσις; *délibération*.

7. λόγος.

8. διάνοια. Barthélemy Saint-Hilaire : *réflexion*.

9. πρὸ ἐτέρων αἵρετον.

CHAPITRE IV

§ 1. Peut-on délibérer sur toutes choses sans exception ? Tout est-il matière à délibération ? Ou bien n'y a-t-il pas certaines choses où la délibération n'est pas possible ? — § 2. D'ailleurs, il va sans dire que l'objet de la délibération dont je parle ici, n'est pas l'objet sur lequel ne délibère qu'un homme frappé de sottise ou de folie ; c'est seulement l'objet sur lequel délibère l'homme qui jouit de toute sa raison. — § 3. Ainsi, personne ne délibère sur les choses et les vérités éternelles, par exemple sur le monde ; ni sur cet axiome que le diamètre et le côté sont incommensurables. — § 4. On ne peut délibérer davantage sur certaines choses qui sont soumises au mouvement, mais qui s'accomplissent toujours suivant les mêmes lois, soit par une nécessité invincible, soit par leur nature, soit par toute autre cause ; comme sont par exemple les mouvements d'équinoxe et de solstice pour le soleil. — § 5. Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies ; ni sur les événements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor. — § 6. La délibération ne peut même pas s'appliquer sans exception à toutes les choses purement humaines ; et ainsi, un Lacédémonien n'ira pas délibérer sur la meilleure mesure politique qu'aient à prendre les Scythes ; car rien de tout cela ne peut se produire par notre intervention et ne dépend de nous.

§ 7. Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir ; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi, la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses ; mais il faut compter de plus l'intellect, et tout ce qui est produit par l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire. — § 8. Dans les sciences exactes et indépendantes de tout arbitraire, il n'y a pas lieu de délibérer ; par exemple dans la grammaire, où il n'y a pas d'alternative et d'incertitude possibles sur l'orthographe des mots. Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous, et qui ne sont pas toujours invariablement d'une seule et même façon ; par exemple, on délibère sur les choses de médecine, sur les spéculations de commerce et d'affaires. On délibère sur l'art de la navigation plus que sur l'art de la gymnastique, à proportion même que le premier

de ces arts est moins précis que le second. — § 9. Il en est de même pour tout le reste, et l'on délibère bien plus dans les arts que dans les sciences, parce que les arts offrent bien plus matière à l'incertitude et aux dissentiments.

§ 10. La délibération s'applique donc spécialement aux choses qui, tout en étant soumises à des règles ordinaires, sont cependant obscures dans leur issue particulière, et pour lesquelles on ne peut rien préciser à l'avance. Ce sont les choses où lorsqu'elles sont importantes, nous appelons à notre aide des conseils plus éclairés que les nôtres, parce que nous nous défions de notre seul discernement et de notre insuffisance dans ces cas douteux. — § 11. Au reste, nous ne délibérons pas en général sur le but que nous nous proposons ; c'est plutôt sur les moyens qui doivent nous y conduire. Ainsi, le médecin ne délibère pas pour savoir s'il doit guérir ses malades, ni l'orateur pour savoir s'il doit persuader son auditoire, ni l'homme d'État pour savoir s'il doit faire de bonnes lois ; en un mot, dans aucun autre genre, on ne délibère sur la fin spéciale qu'on poursuit ; mais une fois qu'on s'est posé un certain but, on cherche comment et par quels moyens on y pourra parvenir. S'il y a plusieurs moyens de l'atteindre, on recherche avec un redoublement d'attention quel est entre tous le plus facile et le plus accompli ; s'il n'y en a qu'un seul, on se demande comment on obtiendra par ce moyen unique la chose qu'on désire. On cherchera même encore pour ce moyen par quelle voie on pourra s'en rendre maître, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à la cause première, qui se trouve être la dernière qu'on découvre dans cette investigation. De fait, quand on délibère, on semble chercher quelque chose par le procédé qui vient d'être décrit et faire une analyse pareille à celle qu'on applique aux figures de géométrie qu'on veut démontrer. — § 12. D'ailleurs, toute recherche évidemment n'est pas une délibération, témoin les recherches mathématiques ; mais toute délibération est une recherche, et le dernier terme qu'on trouve dans l'analyse à laquelle on se livre, est le premier qu'on doit employer pour produire la chose qu'on souhaite. — § 13. Que si l'on arrive à reconnaître qu'elle est impossible, on y renonce ; et par exemple, si, quand on a besoin d'argent, on voit qu'on ne peut s'en procurer. Mais si elle paraît possible, alors on s'efforce de la faire ; et nous plaçons parmi les choses possibles toutes celles que nous pouvons faire par nous seuls ou par le moyen de nos amis ; car ce que nous faisons par eux est bien aussi en quelque sorte fait par nous, puisque c'est en nous que se trouve le principe de leur action. — § 14. Parfois ce sont les instruments qu'on cherche en délibérant ; d'autres fois, c'est l'usage qu'il convient d'en faire ; et de même dans toutes les occasions, ce qu'on cherche, c'est tantôt le moyen qu'on emploiera, tantôt la

manière dont il faudra s'y prendre, et tantôt la personne qu'il faudra faire intervenir.

§ 15. Ainsi donc, c'est toujours l'homme qui, comme on vient de le dire, est le principe même de ses actions ; la délibération porte sur les choses qu'il peut faire ; et les actions ont toujours pour but d'autres choses qu'elles-mêmes. — § 16. Par conséquent, ce n'est pas sur la fin même qu'on délibère, mais sur les moyens qui peuvent y mener. On ne délibère pas non plus sur les choses individuelles et particulières ; par exemple, pour savoir si cet objet qu'on a sous les yeux est du pain, ni s'il est bien cuit, ni s'il est fabriqué convenablement ; car, ce sont là des choses que la sensation suffit à juger ; et, si l'on avait à délibérer toujours et de tout, on se perdrait dans l'infini. — § 17. Mais l'objet de la délibération est le même que celui de la décision réfléchie, à cette seule différence près, que l'objet de la décision réfléchie doit être déjà préalablement fixé. L'objet auquel le jugement s'arrête après une délibération est l'objet de la décision réfléchie, puisqu'on cesse de rechercher comment on doit agir, du moment qu'on a ramené la cause de l'action à soi-même, et qu'on l'a rapportée à cette faculté qui en nous dirige et gouverne toutes les autres ; car c'est elle qui décide de manière réfléchie.

§ 18. Cette distinction se peut voir avec pleine évidence, même dans les antiques gouvernements dont Homère nous a retracé l'image ; on y voit les rois annoncer au peuple les décisions qu'ils ont prises.

§ 19. Ainsi, l'objet de notre décision réfléchie — objet qu'on désire et sur lequel on a délibéré — étant toujours une chose qui dépend de nous, on pourra définir la décision réfléchie le désir réfléchi et délibéré des choses qui dépendent de nous seuls ; car nous jugeons après avoir délibéré ; et ensuite, nous désirons l'objet d'après notre délibération.

§ 20. Cette simple esquisse que nous venons de tracer de la décision réfléchie, suffit pour montrer ce qu'elle est et quelles choses elle concerne, et pour faire voir qu'elle ne s'adresse jamais qu'à la recherche des moyens qui peuvent mener au but qu'on poursuit.

CHAPITRE V

§ 1. On a dit que le souhait¹ s'applique au but qu'on recherche. Mais, ce but, selon les uns, est le bien lui-même ; et selon les autres, c'est seulement ce qui nous paraît être le bien. — § 2. Quand on soutient que le bien seul est l'objet du souhait, on risque de tomber dans cette contradiction, que ce que souhaite l'homme dont la préférence a été mauvaise, n'est pas souhaité réellement par lui ; car du moment que la chose est l'objet du souhait, elle est bonne selon cette théorie ; et cependant, elle était mauvaise, puisque sa décision s'était égarée. — § 3. D'un autre côté, si l'on prétend que le souhait poursuit, non pas le bien lui-même, mais seulement le bien apparent, il s'ensuit que les objets de notre souhait n'existent point par nature, et qu'ils sont uniquement le résultat de l'opinion que s'en fait chacun de nous. Mais cette opinion varie avec les individus ; et, s'il en était ainsi, les choses les plus contraires pourraient nous faire tour à tour l'illusion du bien.

§ 4. Comme ces deux solutions ne sont pas très satisfaisantes, il faut dire que, d'une manière absolue et selon la vérité, le bien est l'objet du souhait ; mais que pour chacun en particulier, c'est le bien tel qu'il lui apparaît. Ainsi, pour l'homme vertueux et honnête², c'est le bien véritable ; pour le méchant, c'est au hasard ce qui se présente à lui. Il en est en ceci de même que pour les corps : quand ils sont bien portants, les choses réellement saines sont saines pour eux ; mais, c'en sont d'autres pour les corps qui souffrent de la maladie ; et ce qu'on dit ici pourrait se dire également des choses amères, douces, chaudes, lourdes, et de toutes les autres, chacune en particulier. De même, l'homme vertueux sait toujours juger les choses comme il faut les juger ; et le vrai lui apparaît dans chacune d'elles ; parce que, suivant les modes d'être de l'homme, les choses varient, et qu'il y en a de spécialement belles et agréables pour chacun. — § 5. Peut-être même la plus grande supériorité de l'homme vertueux, c'est qu'il voit le vrai dans toutes les choses, parce qu'il en est comme la règle et la mesure. Mais pour le vulgaire, l'erreur en général vient du plaisir, qui paraît être le bien sans l'être réellement. — § 6. Le vulgaire choisit le plaisir, qu'il prend pour le bien ; et il fuit la peine, qu'il prend pour le mal.

1. βούλῃσιζ. Barthélemy Saint-Hilaire : *la délibération et la volonté*.

2. σπουδαῖοζ : l'honnête homme.

CHAPITRE VI

§ 1. La fin qu'on poursuit étant l'objet du souhait, et les moyens qui mènent à cette fin pouvant être soumis à notre délibération et à notre décision, il s'en suit que les actions qui se rapportent à ces moyens sont des actions faites par décision réfléchie et sont volontaires ; et c'est là précisément le domaine où s'exercent en réalité toutes les vertus. — § 2. Ainsi donc, sans aucun doute, la vertu dépend de nous. De même aussi, le vice en dépend, parce qu'en effet, là où il ne tient qu'à nous de faire, il ne tient qu'à nous également de ne pas faire ; et que là où nous pouvons dire Non, nous pouvons aussi dire Oui. Par conséquent, si faire un acte qui est bon dépend de nous, il dépendra de nous aussi de ne pas faire un acte qui est honteux ; et à l'inverse, si ne pas faire le bien dépend de notre volonté, faire le mal en dépendra pareillement. — § 3. Mais si faire le bien ou le mal dépend de nous seuls, ne pas les faire en dépendra tout aussi complètement ; or, c'était là ce que nous entendions par être bons et mauvais en parlant des hommes. Donc, nous pourrions dire qu'il dépend bien réellement de nous d'être honnêtes et d'être vicieux. — § 4. Mais avancer que « personne n'est pervers de son plein gré, ni heureux malgré soi », c'est une assertion qui contient tout à la fois de l'erreur et de la vérité. Non certainement, personne n'a le bonheur que donne la vertu contre son gré ; mais le vice est volontaire. — § 5. Ou bien faut-il révoquer en doute la théorie qu'on vient de soutenir ? et faut-il dire que l'homme n'est pas le principe et le père de ses actions, comme il l'est de ses enfants ? Mais si cette paternité est évidente, si nous ne pouvons rapporter nos actions à d'autres principes qu'à ceux qui sont en nous, il faut reconnaître que les actions dont le principe est en nous-mêmes, dépendent de nous et qu'elles sont volontaires. — § 6. Tout ceci du reste semble confirmé, et par le témoignage de la conduite personnelle de chacun de nous, et par le témoignage des législateurs eux-mêmes. Ils punissent et châtent ceux qui commettent des actes coupables, toutes les fois que ces actions ne sont pas le résultat d'une contrainte, ou d'une ignorance dont l'agent n'était pas cause. Au contraire ils récompensent et honorent les auteurs d'actions vertueuses. Évidemment, ils veulent par cette double conduite encourager les uns et détourner les autres. — § 7. Mais dans toutes les choses qui ne dépendent pas de nous, dans

toutes les choses qui ne sont pas volontaires, personne ne s'avise de nous pousser à les faire ; car on sait qu'il serait bien inutile de nous engager, par exemple, à ne point avoir chaud, à ne point souffrir du froid ou de la faim, et à ne pas éprouver telles ou telles autres sensations analogues, puisqu'en effet nous ne les souffririons pas moins malgré ces exhortations. — § 8. Les législateurs vont même jusqu'à punir des actes faits sans connaissance de cause, quand l'individu paraît coupable de l'ignorance où il était. Ainsi, ils portent de doubles peines contre ceux qui commettent un délit dans l'ivresse ; car le principe de la faute est dans l'individu puisqu'il est maître de ne pas s'enivrer, et que c'est l'ivresse seule qui a été cause de son ignorance. Des législateurs punissent encore ceux qui ignorent les dispositions de la loi qu'ils doivent connaître, et quand ils pouvaient les connaître sans trop de difficulté. — § 9. Ils montrent la même sévérité dans tous les cas où l'ignorance ne paraît venir que de la négligence, estimant sans doute qu'il ne dépend que de l'individu de n'être pas ignorant, et le supposant maître d'apporter les soins nécessaires à remplir ce devoir. — § 10. Peut-être objectera-t-on que tel homme est par sa nature tout à fait incapable de prendre ce soin. Mais on peut répondre que ce sont les individus eux-mêmes qui sont cause de cette dégradation, qu'ont amenée les désordres de leur vie. S'ils sont coupables et s'ils ont perdu la domination d'eux-mêmes, c'est leur faute, les uns en commettant de mauvaises actions, les autres en passant leur temps dans les débauches de la table et dans des excès honteux. Des actes répétés en quelque genre que ce soit impriment aux hommes des caractères qui correspondent à ces actes, et l'on peut voir évidemment par l'exemple de tous ceux qui s'appliquent à quelque exercice ou à une action quelconque, qu'ils arrivent à pouvoir s'y appliquer constamment. — § 11. Ne pas savoir qu'en tout genre les modes d'être s'acquièrent par la continuité des actes, c'est l'erreur grossière d'un homme qui ne sent absolument rien.

§ 12. Il n'est pas moins déraisonnable de prétendre que celui qui fait le mal ne souhaite pas devenir méchant ; et que celui qui se livre à la débauche n'a pas l'intention de devenir débauché. Quand on fait, sans pouvoir arguer de son ignorance, des actes qui doivent rendre méchant, c'est bien volontairement qu'on devient méchant. — § 13. Bien plus, quand une fois on est vicieux, il ne suffira pas de le souhaiter pour cesser de l'être et pour devenir vertueux, pas plus que le malade ne pourra recouvrer instantanément la santé par un simple désir. C'est de son plein gré, il est vrai, qu'il s'est rendu malade en menant une vie d'excès et en refusant d'écouter les avis des médecins, et il y eut un temps où il lui était possible de n'être pas malade ; mais dès qu'il s'est avancé dans cette voie, il ne lui est

plus permis de ne point l'être. C'est ainsi qu'une fois qu'on a lancé une pierre, on ne peut plus l'arrêter et la reprendre ; et cependant il ne dépendait que de nous seuls de la lancer ou de la laisser tomber de notre main ; car le mouvement initial était à notre disposition. Il en est de même pour le méchant et le débauché ; il dépendait d'eux dans le principe de n'être point tels qu'ils sont devenus, et c'est volontairement qu'ils se sont pervertis ; mais une fois qu'ils le sont, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

§ 14. Mais ce ne sont pas seulement les vices de l'âme qui sont volontaires ; dans bien des cas, ceux même du corps ne le sont pas moins ; et alors nous les blâmons tout autant. Ainsi, l'on ne reproche à personne une difformité naturelle, et l'on blâme ceux qui n'ont cette difformité que par un défaut d'exercice ou de soin. On fait la même distinction pour la faiblesse, la laideur et les infirmités. Qui ferait des reproches, par exemple, à un homme parce qu'il est aveugle de naissance, ou parce qu'il l'est devenu à la suite d'une maladie ou d'un coup ? On plaint bien plutôt son malheur. Mais tout le monde adresse un juste blâme à celui qui le devient par l'habitude de l'ivresse, ou par tel autre vice. — § 15. Ainsi donc pour les vices du corps, on blâme ceux qui dépendent de nous ; on ne blâme pas ceux qui n'en peuvent dépendre ; et s'il en est bien ainsi pour les vices de cet ordre, on peut dire pour tous les autres, pour les vices de l'âme, que ceux qu'on blâme ne dépendent que de nous seuls.

§ 16. Mais l'on fait une objection, et l'on dit : « Tout le monde, sans exception, désire ce qui lui paraît être le bien. Mais on n'est pas maître des apparences de son imagination ; et tel on est moralement, tel apparaît aussi le but qu'on se propose. Si chacun de nous n'est que jusqu'à un certain point responsable du caractère qu'il a, il ne sera responsable aussi que dans une certaine mesure des apparences sous lesquelles les choses se présentent à son imagination. Personne n'est coupable du mal qu'il fait, et il ne commet ce mal que par ignorance du but véritable, croyant que c'est en agissant comme il fait, qu'il s'assurera le bien suprême qu'il cherche. La recherche et le désir du vrai but dans la vie, ne dépendent pas du libre choix de l'individu ; il faut qu'il naisse, on peut dire, avec une vue qui lui fasse bien discerner les choses ; alors, il pourra choisir le vrai bien. Mais c'est un bienfait de la nature, que d'apporter cette heureuse disposition en naissant ; cette faculté, la plus grande et la plus belle de toutes, qu'on ne peut ni recevoir ni apprendre d'autrui, ne doit être en nous que ce que l'a faite le hasard de la naissance ; la complète et véritable perfection de notre nature, ne consiste qu'à avoir reçu ce don dans toute sa grandeur et sa beauté, au moment où nous sommes nés. »

§ 17. Si tout cela est vrai, en quoi donc la vertu, je le demande, sera-t-elle plus volontaire que le vice ? L'aspect sous lequel le but apparaît et reste posé, est absolument pareil pour l'homme vertueux et pour le méchant tout ensemble ; que ce soit là d'ailleurs un simple effet ou de la nature ou de tout autre cause ; et c'est en rapportant tout le reste à ce but, que l'un et l'autre agissent dans un sens quelconque. — § 18. Soit donc que ce but avec toutes ses diversités, n'apparaisse pas uniquement à l'esprit de l'homme par une action aveugle de la nature, et qu'il y ait ici quelque chose encore de plus ; soit qu'au contraire le but soit complètement imposé par la nature, et que ce soit simplement parce que l'homme de bien peut y faire concourir le reste de ses actions, qu'on puisse dire que la vertu est volontaire ; il n'en est pas moins certain que le vice est volontaire dans la même mesure que la vertu elle-même ; car le méchant, ainsi que l'homme de bien, a dans ses actions une part qui ne se rapporte qu'à lui, s'il n'en a d'ailleurs aucune dans le but qui leur est imposé. — § 19. Par conséquent, si, comme on l'a dit, les vertus sont volontaires, car nous sommes responsables de nos modes d'être, et c'est parce que nous avons un caractère moral d'une certaine espèce, que nous supposons un but conforme à ce caractère, il s'ensuit que les vices sont également volontaires ; et la parité des uns et des autres ne cesse pas.

§ 20. En résumé, nous avons traité des vertus en général ; et, pour en montrer plus précisément la nature, nous avons établi qu'elles sont des milieux et des modes d'être. Nous avons indiqué les causes par lesquelles les vertus se produisent ; et nous avons dit aussi que par elles-mêmes, les vertus peuvent à leur tour produire ces causes. Nous avons ajouté qu'elles dépendent de nous, et sont volontaires et qu'elles doivent s'exercer comme la droite raison le prescrit. — § 21. Les actions, du reste, ne sont pas volontaires au même titre que les modes d'être ; car nous sommes toujours maîtres des actions, du commencement jusqu'à la fin, en en connaissant à chaque instant tous les détails particuliers ; au contraire, pour les modes d'être, nous n'en disposons qu'au début ; et, l'on ne peut reconnaître ce que les circonstances y ajoutent à chaque fois, pas plus qu'on ne le sait pour les maladies. Mais comme nous pouvions toujours à notre gré diriger ces modes d'être, ou ne pas les diriger de telle ou de telle façon, on doit affirmer qu'elles sont volontaires.

§ 22. Maintenant, reprenons l'analyse des vertus ; et disons pour chacune en particulier, ce qu'elles sont, à quoi elles s'appliquent, et comment elles agissent. Cette étude nous fera voir en même temps quel en est le nombre. Commençons par le courage.

1. L'auteur de ces vers est inconnu. Cf. PLATON, *Ménon*, 77d-c ; *La République*, II, 382e; III, 413a; IV, 443e-444a ; *Les Lois*, V, 731c et 734b.

CHAPITRE VII

§ 1. Que le courage soit un milieu entre la peur et l'audace, c'est ce qu'on a déjà dit plus haut. — § 2. Nous craignons les choses qui sont à craindre ; et ces choses, pour employer une expression toute générale, ce sont les maux. Voilà pourquoi l'on définit la crainte, l'appréhension d'un mal. — § 3. Nous craignons donc les maux de toute sorte, le déshonneur, la pauvreté, la maladie, l'abandon, la mort. Mais l'homme courageux ne paraît pas avoir du courage contre tous les maux sans exception. Il en est au contraire plus d'un qu'on doit craindre, qu'il est même honorable de craindre, et qu'il serait honteux de ne craindre point : le déshonneur, par exemple. L'homme qui craint le déshonneur est un homme estimable, et qui a le sentiment de l'honneur. Celui qui ne le craint pas au contraire est un misérable éhonté. Si parfois on l'appelle courageux, ce n'est que par métaphore ; car il a une espèce de ressemblance avec l'homme courageux, puisque l'homme de courage est aussi celui qui ne craint pas. — § 4. Il se peut bien d'ailleurs qu'il ne faille craindre ni la pauvreté, ni la maladie, ni en général aucun de ces maux qui ne viennent pas du vice, et qui ne dépendent point de celui qui les souffre. Mais cependant, l'homme qui sait braver sans crainte les maux de ce genre, n'est pas précisément l'homme courageux. Nous ne l'appelons aussi de ce nom que par une sorte de ressemblance ; car parfois il arrive que des gens qui sont des lâches dans les périls de la guerre, n'en sont pas moins généreux, et qu'ils supportent avec la plus ferme constance des pertes de fortune. — § 5. L'on ne peut pas dire non plus de quelqu'un qu'il est lâche, parce qu'il redoute une insulte pour ses enfants et sa femme, ou bien parce qu'il craint les attaques de l'envie ou tel autre mal de ce genre. On ne peut pas dire davantage qu'un homme est courageux pour faire preuve de fermeté en attendant les coups de fouet qui le menacent.

§ 6. Quels sont donc parmi les maux à redouter ceux auxquels s'applique réellement le courage ? C'est aux plus grands ; car personne ne sait mieux que l'homme de courage supporter ces maux. Or, c'est la mort qui est le plus redoutable de tous ; car elle est la fin de toutes choses, et il n'y a plus ni bien ni mal, à ce qu'il semble, une fois qu'on est mort.

§ 7. Toutefois le courage ne consiste pas à lutter contre la mort

dans tous les cas indistinctement : par exemple, dans un naufrage ou dans la maladie. — § 8. Dans quelles occasions s'exerce-t-il donc spécialement ? N'est-ce pas dans les plus belles et les plus illustres ? Or, ces occasions sont celles qu'on trouve à la guerre, et la mort s'y présente entourée du danger à la fois le plus grand et le plus glorieux. C'est là aussi ce que prouvent bien ces honneurs que prodiguent aux guerriers courageux les cités et les monarques.

§ 9. Ainsi donc, l'homme qu'on peut appeler vraiment courageux est celui qui reste sans crainte devant une belle mort, devant les périls qui peuvent à chaque instant l'apporter avec eux ; et ces périls sont surtout ceux de la guerre. — § 10. Cependant, si l'homme de courage est inaccessible à la crainte, soit dans la tempête, soit dans les maladies, il ne l'est pas tout à fait comme le sont les gens de mer. Dans ces circonstances, les hommes les plus courageux peuvent désespérer de leur salut et regretter une mort aussi peu digne, tandis que les matelots gardent au contraire un espoir qu'ils puisent dans leur expérience et dans l'habitude de leur métier. — § 11. On doit ajouter aussi que le courage se montre dans les cas où l'on peut se défendre avec énergie, et où la mort peut être honorable ; mais il n'y a ni défense possible, ni honneur à mourir dans une maladie ou dans un naufrage.

CHAPITRE VIII

§ 1. Les objets qui peuvent causer la crainte ne sont pas les mêmes pour tous les hommes sans distinction. Nous entendons par un objet vraiment à craindre celui qui dépasse les forces ordinaires de l'humanité ; et l'objet digne de crainte est en général celui qui peut effrayer un esprit jouissant de sa pleine raison. Mais dans tout ce qui concerne l'homme, il y a des différences de grandeur, des différences de plus et de moins. J'ajoute que ces différences qui s'appliquent aux objets de crainte, peuvent également s'appliquer aux objets qui donnent de l'assurance au lieu d'effrayer. — § 2. L'homme courageux est inébranlable, mais en tant qu'homme ; ce qui ne veut pas dire qu'il ne craindra pas les dangers que l'homme sage doit redouter. Au contraire, il les craindra comme on doit les craindre, et il les supportera, comme la raison veut qu'on les supporte, pour la beauté du fait¹ ; ce qui est la fin même de la vertu. — § 3. C'est qu'on peut les craindre plus ou moins qu'il ne faut, de même qu'on peut redouter aussi comme très graves des dangers qui ne sont pas redoutables. — § 4. Ces fautes diverses² pourront venir tantôt de ce qu'on craint ce que l'on ne doit pas craindre ; tantôt de ce qu'on craint autrement qu'on ne devrait ; tantôt encore de ce que la crainte n'est pas justifiée dans le moment où on l'a, ou de ce que l'on se trompe de tout autre manière. On peut distinguer également toutes ces nuances pour les choses qui nous rassurent au lieu de nous effrayer. — § 5. Celui qui supporte et sait craindre ce qu'il faut craindre et supporter ; qui le fait pour une juste cause ; de la manière et dans le moment convenables ; et qui sait également avoir une sage assurance dans toutes ces conditions, celui-là est l'homme de courage ; car l'homme courageux souffre et agit par une saine appréciation des choses, et conformément aux ordres de la raison.

§ 6. Or, la fin de chacun des actes particuliers est toujours conforme au mode d'être de l'agent ; et comme le courage est beau³ pour l'homme courageux, la fin qu'il se propose dans chacune de ses actions est conforme à ce noble but. Chaque chose n'est déterminée que par la fin à laquelle on la rapporte ; et par conséquent, c'est pour la beauté du fait⁴ que l'homme courageux supporte et fait tout ce qui constitue le vrai courage.

§ 7. Quant aux caractères qui pèchent ici par excès, celui qui est l'absence complète de toute espèce de crainte n'a pas reçu de nom

spécial ; et nous avons antérieurement déjà fait observer qu'il y a beaucoup de nuances auxquelles on n'a pas donné de nom particulier. Ce caractère sera, si l'on veut, de la démente ; ce sera une insensibilité absolue à la douleur, quand on va jusqu'à ne pas craindre ni un tremblement de terre, ni les flots soulevés, comme on prétend que le font les Celtes⁵. Celui qui pêche par un excès d'assurance en face de vrais dangers, s'appelle un téméraire. — § 8. Parfois, le téméraire semble n'être qu'un fanfaron et un hypocrite de courage. Ce qu'est en réalité l'homme courageux par rapport aux périls, celui-là veut s'en donner l'apparence ; et il imite l'homme de cœur dans tout ce qu'il peut en imiter. — § 9. Aussi, la plupart du temps, ce caractère n'est-il qu'un mélange d'audace et de lâcheté ; et ces gens-là, pleins d'ardeur, quand il n'y a rien à craindre, ne savent point supporter le véritable danger. — § 10. Celui qui pêche par excès de crainte, est un lâche ; car ces erreurs que nous avons signalées, et qui font qu'on se méprend sur les objets de crainte, sur la manière dont il faut les craindre, et tant d'autres erreurs analogues, s'attachent à lui et le suivent. Il ne pêche pas moins non plus par défaut d'assurance ; mais c'est surtout dans l'affliction que, se laissant aller sans mesure à tous les excès du chagrin, il montre sa faiblesse. — § 11. Par suite, comme il craint toujours, il a la plus grande peine à concevoir de l'espérance ; tandis que le brave est tout le contraire ; car l'assurance est d'un cœur qui a bon espoir.

§ 12. Ainsi, le lâche, le téméraire, le courageux sont ce qu'ils sont relativement aux mêmes objets. Seulement, leurs rapports à ces objets sont différents ; les uns pêchent par excès, et les autres par défaut. L'homme de courage sait garder un sage milieu, et agir comme le veut la raison. Les gens téméraires se précipitent avec ardeur au-devant du danger ; puis, quand le danger est venu, ils lâchent pied trop souvent. Les hommes courageux, au contraire, poussent résolument leur pointe dans l'action, et sont, auparavant, pleins de calme.

§ 13. Nous pouvons donc le répéter: le courage est un juste milieu à l'égard des choses qui peuvent inspirer à l'homme, ou la crainte, ou l'assurance, dans les conditions que nous avons indiquées. Le vrai courage affronte et supporte le danger, parce qu'il est beau de le faire⁶, ou parce qu'il serait honteux de s'y soustraire. Du reste, mourir pour fuir la pauvreté, ou les tourments de l'amour, ou quelque événement douloureux, ce n'est pas d'un homme de courage ; c'est plutôt d'un lâche. Ce n'est qu'une faiblesse de fuir la peine et l'épreuve ; car alors, on ne supporte pas la mort, parce qu'il est beau de la supporter ; on la cherche uniquement parce qu'on veut éviter le mal à tout prix.

Le courage est donc à peu près tel que nous venons de l'esquisser.

1. τοῦ χαλοῦ ἔνεχα. Barthélemy Saint-Hilaire : *par le sentiment du devoir*. Nous adoptons la traduction de Gauthier-Jolif. Voilquin : *en vue du bien*; Tricot : *en vue d'un noble but*.

2. Il faut comparer toute cette analyse du courage avec celle qu'en a donnée Platon, spécialement dans le Lachés, dans Les Lois, tome I, et dans La République, livre IV. On peut voir aussi Xénophon, Mémoires sur Socrate, livre III, ch. IX (note du traducteur).

3. ἡ ἀνδρεία χαλόν. Barthélemy Saint-Hilaire : *est un devoir*.

4. χαλοῦ δι' ἔνεχα. Barthélemy Saint-Hilaire : *pour satisfaire à l'honneur et au devoir*.

5. Voir la Morale à Eudème, livre III, ch. I, où ces détails sont plus développés qu'ici (note du traducteur).

6. χαὶ ὅτι χαλόν. Barthélemy Saint-Hilaire : *parce que le devoir commande de s'y porter*.

CHAPITRE IX

§ 1. Le langage ordinaire distingue encore d'autres espèces de courage, et l'on peut en énumérer cinq principales. D'abord le courage civique, qui paraît se rapprocher le plus de celui que nous venons de décrire. Les citoyens, comme on peut le voir, affrontent tous les dangers pour éviter les châtimens ou les flétrissures dont la loi les menace, ou pour conquérir les distinctions qu'elle promet. Et voilà comment les peuples les plus braves de tous semblent être ceux chez qui la lâcheté est flétrie, et le courage est en honneur. — § 2. Tels sont les héros que chante Homère : et, par exemple, Diomède et Hector. Hector s'écrie :

« Polydamas d'abord me fera des reproches¹. »

et Diomède :

« Un jour le fier Hector dirait à ses Troyens :

« J'ai fait fuir Diomède...² »

§ 3. Si le courage civique se rapproche plus que tout autre de celui dont nous avons parlé en premier lieu, c'est que la vertu le produit, lui aussi, par une noble pudeur et par le désir du bien³. C'est l'honneur qu'il ambitionne ; et ce qu'il craint, c'est le blâme qui serait une honte. — § 4. On pourrait aussi placer sur le même rang que les citoyens, ceux qui se soumettent à la contrainte que leur imposent les ordres de leurs chefs. Ils sont cependant au-dessous des premiers, parce qu'ils agissent non par une louable pudeur, mais plutôt par la crainte, et que ce qu'ils veulent fuir, ce n'est pas tant la honte que le châtimement. Les chefs, maîtres de leurs inférieurs, leur font de leurs ordres une nécessité ; et c'est ainsi qu'Hector peut dire :

« Celui que je surprends, s'enfuyant loin des siens,

« Ne pourra se soustraire à la dent de mes chiens⁴. »

§ 5. C'est là ce que font aussi les généraux, quand ils ordonnent de frapper sans pitié les soldats qui reculent ; ou lorsque, dans d'autres cas, ils font placer leurs troupes en avant des fossés ou d'autres

obstacles de ce genre. C'est toujours une contrainte qu'ils exercent. Mais on ne doit pas être courageux par violence et nécessité ; il faut être brave uniquement, parce qu'il est beau de l'être.

§ 6. L'expérience acquise dans certains genres de dangers peut faire aussi l'effet du courage ; et voilà comment Socrate⁵ a pu penser que le courage est une science. L'expérience peut faire des braves dans bien des cas différents ; et par exemple, c'est ainsi qu'elle sert aux soldats pour les choses de la guerre ; car il y a beaucoup de circonstances à la guerre où le danger s'évanouit pour des soldats expérimentés, qui savent reconnaître la réalité en un clin d'œil ; et souvent s'ils paraissent si courageux, c'est que les autres ne savent pas précisément ce qu'il en est. — § 7. Un autre résultat de l'expérience, c'est qu'elle leur apprend à faire contre l'ennemi une foule de choses et à se garantir eux-mêmes, à se défendre et à frapper ; grâce à l'habitude qu'ils ont des armes, elle leur enseigne les moyens les meilleurs tout à la fois et pour agir, et pour éviter d'en recevoir⁶. — § 8. On dirait presque qu'ils combattent tout armés contre des gens sans armes, comme des athlètes de profession, contre des amateurs qui ne s'exercent point ; car dans les luttes de ce genre, ce ne sont pas les plus braves qui recherchent le plus volontiers le combat ; ce sont ceux qui se sentent les plus forts et qui ont les corps les plus robustes. — § 9. Les soldats deviennent lâches, quand les dangers dépassent leur attente, et qu'ils se sentent trop inférieurs en nombre et en ressources militaires. Ils sont alors les premiers à fuir, tandis que les simples citoyens demeurent à leur poste et savent y mourir. Ce contraste s'est bien vu à Hermæum⁷ : les citoyens ont eu honte de fuir, et la mort leur a paru préférable à un salut payé de leur honneur. Mais les soldats se présentèrent dès l'abord au danger avec l'assurance d'être les plus forts ; et quand ils s'aperçurent qu'il n'en était rien, ils se débandèrent au plus vite, redoutant la mort plus que la honte. Or ce n'est pas là ce que fait l'homme de courage.

§ 10. Parfois encore on prend pour du courage la colère que l'on confond avec lui ; on prend pour des hommes courageux des gens qu'elle seule anime, comme elle emporte les bêtes féroces, quand elles se jettent sur ceux qui les blessent. Si l'on se méprend à ce sujet, c'est qu'en effet les gens de courage sont aussi très faciles à la colère, et qu'il n'y a rien de tel que le courroux pour faire braver les dangers. De là vient qu'Homère a dit :

« La colère qu'il sent a redoublé ses forces⁸. »

ou bien :

« Il réveille en son sein sa force et sa colère⁹. »

ou bien encore :

« Une vive colère a gonflé ses narines¹⁰... Et son sang agité bouillonnait en son cœur¹¹. »

Toutes expressions qui semblent peindre l'éveil et l'éclat de la colère.

§ 11. Les gens vraiment courageux n'agissent jamais que par la beauté de l'acte courageux¹² ; seulement la colère vient à leur aide et les seconde. Les bêtes, au contraire, n'ont de courage que par l'excitation de la douleur ; il faut qu'on les frappe, ou qu'elles aient peur ; et elles ne vont jamais sur l'homme, quand on les laisse en paix dans leurs bois ou leurs marais. Ce n'est donc pas par courage que, traquées par la souffrance ou la colère, elles se jettent dans le danger, sans rien apercevoir de ce qui les menace. A ce compte, les ânes mêmes, quand ils ont faim, auraient du courage ; car alors, on a beau les frapper, ils ne quittent pas leur pâture. Les libertins aussi, poussés par leurs appétits adultères, font bien souvent les choses les plus audacieuses.

§ 12. On ne peut donc pas dire que les sentiments qui nous poussent violemment au danger, par douleur ou par emportement, soient du courage. Toutefois, le courage qui semble le plus naturel, est celui que produit en nous la colère ; et il devient même le vrai courage, quand la colère peut s'adjoindre la décision réfléchie et le libre choix d'un but raisonnable. La colère, d'ailleurs, est toujours un sentiment pénible ; la vengeance, au contraire, est un plaisir. On peut donc bien se laisser emporter à la lutte par ces passions ; mais, ceci ne veut pas dire qu'on ait du courage ; car alors, ce n'est pas l'honneur, ce n'est pas la raison qui nous détermine ; ce n'est que la passion. Tout ce qu'on peut accorder, c'est que ces sentiments ont quelque chose d'analogue au courage.

§ 13. On n'est pas davantage courageux, quand on l'est parce qu'on a l'espoir et la confiance du succès ; car ce n'est que pour avoir remporté de fréquents avantages sur de nombreux ennemis, qu'on a tant d'assurance dans les périls. Le point de ressemblance en ceci, c'est que de part et d'autre on montre de l'assurance. Mais les gens, vraiment courageux, ne puisent cette confiance que dans les nobles motifs que nous avons indiqués plus haut ; les autres ne sont si résolus que parce qu'ils se croient les plus forts, et qu'ils pensent

n'avoir rien à craindre pour eux-mêmes. — § 14. Ils n'ont pas moins d'illusions que les gens ivres qui, eux aussi, sont toujours pleins d'espoir ; mais, quand la chose ne réussit pas à leur gré, ils se mettent à fuir. Au contraire, l'homme d'un vrai courage, comme nous l'avons vu, affronte tout ce qui peut être ou sembler redoutable au cœur de l'homme, parce qu'il est beau de supporter le péril, et que ce serait une honte de ne pas le faire. — § 15. Voilà aussi pourquoi l'on trouve qu'il y a plus de vrai courage à conserver son intrépidité et son calme dans les dangers subits, que dans les dangers prévus longtemps à l'avance. Car l'intrépidité semble tenir alors davantage au caractère habituel, et venir beaucoup moins de la réflexion, qu'on a eu le temps de préparer. Les dangers qu'on a prévus, on peut les accepter par des considérations diverses, et au nom de la raison ; mais c'est un mode d'être antérieurement acquis qui seul nous détermine dans les dangers imprévus et soudains.

§ 16. Enfin, il suffit parfois d'ignorer le danger pour paraître courageux. Ceux qui ne puisent leur fermeté que dans cette ignorance, ne diffèrent pas beaucoup de ceux qui n'ont de courage que grâce à l'espoir du succès. Mais ils ont encore moins de mérite, parce qu'ils n'ont aucun respect d'eux-mêmes, tandis que les autres en ont un assez grand. Ces derniers, au moins, tiennent ferme quelques instants ; mais les autres, dès qu'ils voyent qu'ils se sont trompés, et que les choses sont tout autres qu'ils ne le croyaient, se hâtent de fuir. C'est ce qui ne manqua pas d'arriver aux Argiens, qui étaient tombés sur des Spartiates, les prenant pour des habitants de Sicyone¹³.

§ 17. On peut déjà voir clairement, d'après ce qui précède, ce que sont les gens d'un vrai courage, et ceux qui n'en ont que la vaine apparence.

1. *Iliade*, chant XXII, v. 100.

2. *Iliade*, chant VIII, v. 148.

3. καὶ διὰ χαλοῦ ὀρεξίν.

4. Aristote se trompe peut-être en mettant dans la bouche d'Hector les menaces que profère Agamemnon, *Iliade*, chant II, v. 391. Il cite encore ces vers, *Politique*, livre III, ch. 9, mais, cette fois, il les restitue à Agamemnon (note du traducteur).

5. Voir le Lachès (199a et suiv.) et le Protagoras (350a, 360d) (note du traducteur).

6. τὸ μὴ παθεῖν χράτιστα. Barthélemy Saint-Hilaire : *éviter les accidents*.

7. Lieu de la Boétie, dans la ville de Coronée. Les soldats lâchèrent pied; et les citoyens de Coronée, qui avaient fermé les portes de leur ville pour ne pouvoir pas y rentrer en fuyant, résistèrent avec courage et se firent tuer jusqu'au dernier (note du traducteur).

8. *Iliade*, chant XVI, v. 529 (cf. XI, 11 et XIV, 151).

9. *Iliade*, chant XV, 232, 594.

10. *Odyssée*, chant XXIV, v. 318.

11. Ce vers ne se retrouve pas dans le texte actuel d'Homère (note du traducteur).

12. τὸ χαλὸν πράττουσιν. Barthélemy Saint-Hilaire : *par le sentiment de l'honneur*.

13. *Xénophane*, Histoire grecque, livre IV, chap.IV, raconte ce fait avec quelques détails (note du traducteur).

CHAPITRE X

§ 1. Bien que le courage se rapporte aux sentiments de peur et d'assurance, il n'est pas dans la même relation avec ces deux sentiments. Il se manifeste davantage dans les cas où l'on peut craindre. En effet, l'homme qui, dans ces circonstances, sait garder son sang-froid et rester en face du danger ce qu'il faut être, est plus courageux que celui qui n'a que le mérite de bien distinguer les motifs faits pour le rassurer. — § 2. C'est donc à la condition de supporter, ainsi qu'on l'a dit, des choses pénibles et douloureuses, qu'on est appelé courageux ; et, voilà pourquoi le courage étant une chose fort rude, l'éloge qu'on en fait, est parfaitement juste ; car il est plus difficile d'endurer la douleur que de s'abstenir du plaisir. — § 3. Néan-moins, l'on doit penser que le but du courage est toujours une très douce chose, et que ce sont les circonstances qui l'entourent, qui seules nous en cachent le puissant attrait. On peut observer aisément un phénomène semblable dans les combats de la gymnastique. Le but que se proposent les lutteurs, leur est certainement fort doux : c'est la couronne, ce sont les honneurs qu'ils ambitionnent. Mais les coups qu'ils reçoivent sont douloureux, parce qu'après tout, les lutteurs sont de chair et d'os. Toute la fatigue qu'ils se donnent ne laisse pas que d'être très pénible ; et, comme les inconvénients sont nombreux, et que le but qu'on recherche est d'ailleurs assez mince, il semble qu'il n'y a rien dans tout cela de fort séduisant. — § 4. S'il en est ainsi, et si l'on en peut dire autant du courage, la mort et les blessures seront pour l'homme courageux des choses pénibles ; et il ne s'y exposera que s'il y est forcé. Il les affrontera, parce qu'il est beau de le faire, et que ce serait une honte de ne le faire point. Mais plus sa vertu sera parfaite, et par suite, son bonheur complet, plus aussi, il regrettera la mort ; car c'est pour un tel homme surtout que la vie a tout son prix ; et il est privé des biens les plus précieux, en sachant tout ce qu'ils valent ; c'est là une vive douleur. D'ailleurs, il n'en est pas moins courageux ; peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère à tous ces biens l'honneur que l'on acquiert dans les combats. — § 5. Du reste, dans l'exercice de toutes les autres vertus, l'action est bien loin aussi d'apporter du plaisir ; et l'on ne peut leur en trouver, qu'autant qu'on en considère le but final.

§ 6. Rien n'empêche, bien entendu, que des soldats qui ne sont pas mûs par de tels sentiments, ne soient encore les plus redoutables

et les plus forts, tout en étant moins courageux et en n'ayant non plus aucune autre qualité ; mais, ces gens-là, sont prêts à braver tous les dangers et à échanger leur vie contre le plus faible salaire.

§ 7. Voilà ce que nous avons à dire sur le courage ; et l'on peut, sans trop de peine, se faire une idée assez exacte de ce qu'il est, d'après ce qui vient d'en être dit.

CHAPITRE XI

§ 1. Parlons de la tempérance¹ après le courage ; car ce sont là, à ce qu'il semble, les deux vertus des parties irrationnelles de l'âme.

Nous avons dit que la tempérance est un sage milieu en tout ce qui regarde les plaisirs ; elle se rapporte moins directement aux peines, et ce n'est pas de la même façon. C'est d'ailleurs, encore dans les mêmes objets, que se manifeste la débauche qui franchit toutes les bornes. Mais, pour le moment, déterminons parmi les plaisirs quels sont ceux auxquels la tempérance s'applique plus particulièrement. — § 2. Partageons les plaisirs, en plaisirs de l'âme et en plaisirs du corps ; je prends, par exemple, l'ambition et l'amour de la science. Sans aucun doute, celui qui ressent l'un de ces deux sentiments jouit vivement de la chose qu'il aime ; mais son corps n'éprouve aucune passion ; et c'est plutôt son âme qui les ressent. Ce n'est pas relativement aux plaisirs de ce genre, qu'on peut dire d'un homme qu'il est tempérant ou intempérant ; et ce n'est pas davantage relativement aux autres plaisirs qui ne sont pas corporels. Ainsi, ceux qui aiment à bavarder et à raconter des histoires, et qui passent leurs journées aux plus futiles objets, nous pouvons bien les appeler des bavards ; ce ne sont pas des intempérants, pas plus que ceux qui s'affligent sans mesure de la perte de leur argent ou de leurs amis.

§ 3. La tempérance s'applique donc aux plaisirs du corps. Mais, ce n'est pas même à tous les plaisirs corporels, sans exception ; car les gens qui goûtent les plaisirs de la vue, et qui jouissent par exemple de ceux que provoquent les couleurs, les formes, la peinture, ne sont jamais appelés ni tempérants, ni intempérants. Cependant on pourrait soutenir, jusqu'à un certain point, qu'ils le sont ; et il semble que, même dans les plaisirs de cette sorte, on peut ou en jouir comme il convient, ou y pécher aussi, soit par excès, soit par défaut. — § 4. Même remarque pour les plaisirs de l'ouïe. On ne penserait jamais à appeler intempérants ceux même qui jouissent à l'excès de la musique et des œuvres de la scène, pas plus qu'on n'appellera tempérants ceux qui en jouissent comme il convient d'en jouir. — § 5. On ne le dirait pas davantage, en ce qui concerne les odeurs, si ce n'est indirectement. Nous ne disons pas que ceux qui aiment l'odeur des pommes, ou des roses, ou des parfums qu'on brûle, sont intempérants en fait d'odeurs ; nous le dirions plutôt de

ceux qui aiment l'odeur des parfums de toilette² et des ragoûts, parce que les gens intempérants se plaisent à ces odeurs, en tant qu'elles leur rappellent l'objet de leurs appétits³. — § 6. On pourrait voir aussi d'autres gens se plaire, quand ils ont faim, à l'odeur seule des aliments. Or, goûter des plaisirs de cette sorte est d'un homme intempérant ; car il n'y a que l'intempérant qui désire si vivement tout ces objets de l'appétit. — § 7. Les animaux, autres que l'homme, ne connaissent le plaisir que donnent ces émotions que par accident⁴. Ainsi, les chiens n'ont pas précisément de plaisir à sentir l'odeur des lièvres ; mais ils en ont beaucoup à les manger ; et c'est l'odeur qui leur apporte cette sensation. Le lion n'a pas plaisir non plus à entendre le mugissement du bœuf : il a plaisir à le dévorer. Mais il a senti, en entendant cette voix, que le bœuf est tout proche ; et c'est alors cette voix seule qui semble lui faire plaisir ; de même, ce n'est pas parce qu'il voit ou qu'il rencontre « un cerf ou quelque chèvre sauvages⁵ », qu'il est si joyeux ; c'est parce qu'il va dévorer sa proie.

§ 8. La tempérance, on le voit donc, et l'intempérance s'appliquent à ces plaisirs qui sont communs aussi aux autres animaux ; et voilà comment on dit que les passions de l'intempérance sont indignes de l'homme, et qu'elles sont brutales. — § 9. Les sens auxquels ces plaisirs répondent, sont le toucher, et le goût ; et même le goût ne paraît y jouer qu'un rôle fort limité, ou tout à fait nul. Il ne peut servir qu'à juger des saveurs. C'est bien ce que font ceux qui dégustent les vins, ou qui goûtent les mets en les apprêtant ; mais ils ne prennent pas plaisir à cette dégustation, ou du moins, ce n'est pas en elle que les intempérants trouvent le leur ; c'est dans la jouissance même, qui ne se produit jamais que par le toucher dans les plaisirs du manger et du boire, comme dans ceux qu'on appelle les plaisirs de Vénus. — § 10. Aussi, un gourmand célèbre, Philoxène d'Erix, souhaitait-il que son gosier devint plus long que celui d'une grue, croyant avec raison que son plaisir de gloutonnerie venait du seul toucher. Le toucher, qui est le plus commun de tous les sens, est le vrai siège de l'intempérance ; et c'est là ce qui fait qu'elle doit paraître d'autant plus blâmable ; car, lorsqu'on s'y livre, ce n'est pas en tant qu'homme, c'est en tant qu'animal. Il y a donc quelque chose de brutal à jouir de ces plaisirs-là, et surtout à s'y complaire exclusivement. On y perd alors les plus relevés des plaisirs qui peuvent être donnés par le toucher ; je veux dire, ceux que produisent les exercices et les frictions dans les gymnases, avec la chaleur vivifiante qu'on y puise ; car le toucher, tel qu'en jouit l'intempérant, n'est pas dans le corps tout entier ; il n'est que dans certaines parties du corps toutes spéciales.

1. σωφροσύνηζ.

2. μύρων. Barthélemy Saint-Hilaire : *essences*. Les μυρα sont des huiles parfumées dont les femmes aimaient à s'oindre le corps (Cf. Xénophon, *Banquet*, II, 3). Gauthier-Jolif, dans EN, tome II, première partie, p. 240.

3. τῶν ἐπιθυμητῶν. Barthélemy Saint-Hilaire : *les choses mêmes qu'ils désirent passionnément*.

4. χατὰ συμβεβηχόζ. Barthélemy Saint-Hilaire : *d'une manière indirecte*.

5. *Iliade*, chant III, v. 24.

CHAPITRE XII

§ 1. Parmi les appétits qui peuvent passionner l'homme, les uns sont évidemment communs à tous les êtres ; les autres nous sont particuliers et adventices¹. L'appétit² de la nourriture, par exemple, est purement naturel ; car tout homme ressent l'appétit de la nourriture, sèche ou liquide, quand il éprouve le besoin. Souvent il sent à la fois ces deux désirs, comme il sent aussi, ajoute Homère, « le désir d'une « compagne, quand il est jeune et dans toute la « vigueur de l'âge³ » . — § 2. Mais tout le monde n'éprouve pas indistinctement tels ou tels désirs ; tout le monde n'a pas les mêmes goûts ; et voilà comment en ceci il semble qu'il y ait quelque chose qui est nôtre ; ce qui n'empêche pas d'ailleurs que le désir ne soit au fond parfaitement naturel. Les plaisirs des uns ne sont pas les plaisirs des autres ; et, pour chacun de nous, il est certaines choses qui sont plus douces que certaines autres choses prises au hasard. — § 3. En fait d'appétits naturels⁴, il est donc assez rare de commettre une faute⁵ ; et encore le plus souvent, ce n'est qu'en un seul sens que l'on commet la faute, c'est-à-dire, par excès. Ainsi, manger ou boire les aliments même les plus vulgaires, jusqu'à ce qu'on soit rassasié outre mesure, c'est aller, par la quantité que l'on prend, au-delà de tout ce que la nature réclame, puisque l'appétit naturel vise simplement la satisfaction du besoin. Aussi, appelle-t-on gloutons et ventrus ceux qui satisfont ce désir au-delà du nécessaire ; et ce sont presque toujours des natures ignobles qui se dégradent par ce vice.

§ 4. Mais, c'est surtout en fait des plaisirs propres à chacun que la plupart des hommes commettent des fautes, et les fautes les plus diverses ; car les gens qui reçoivent des appellations si différentes, suivant les passions qui les emportent, se rendent coupables, soit pour aimer des choses qu'il ne faut pas aimer, soit pour les aimer sans bornes, soit pour en jouir grossièrement, comme le vulgaire, soit pour en jouir comme il ne convient pas d'en jouir, ou dans un moment peu convenable. Or, les gens intempérants commettent des excès à tous ces points de vue. Tantôt ils se plaisent à certaines choses qui ne devraient pas leur plaire ; car elles sont détestables ; et tantôt, si ce sont des choses dont la jouissance est permise, ils la poussent au-delà des bornes, et la prennent comme les gens les plus grossiers.

§ 5. Ceci suffit pour qu'on voie bien clairement que

l'intempérance est un excès en fait de plaisirs, et qu'elle est blâmable.

§ 6. Quant aux peines, il ne suffit pas, comme pour le courage, de savoir les endurer pour mériter le titre de tempérant ; et pour mériter celui d'intempérant, de ne pas savoir les supporter. Seulement, en ceci, l'intempérant est l'homme qui s'afflige plus qu'il ne faut de n'avoir pas ce qui lui plaît ; et l'on peut dire, en ce sens, que c'est le plaisir qui fait sa peine. D'autre part, on mérite le nom de tempérant et de sage, si l'on ne s'afflige pas de l'absence du plaisir et de la privation qu'on endure. Au contraire, l'intempérant désire avec ardeur tout ce qui peut lui plaire, et surtout ce qui lui plaît le plus ; son appétit seul le conduit et l'emporte à préférer l'objet convoité au reste des choses qu'il sacrifie. Aussi, ressent-il la peine la plus vive, et tout le temps qu'il désire, et quand il manque l'objet de ses vœux ; car le désir est toujours accompagné d'un sentiment de peine. J'avoue, d'ailleurs, qu'il est assez étrange de dire que ce soit le plaisir qui fasse de la peine.

§ 7. Il n'y a pas beaucoup de gens qui pèchent par défaut du côté des plaisirs, et qui en jouissent moins qu'il ne convient. Une pareille insensibilité n'appartient guère à la nature de l'homme. Les autres animaux, tout au moins, discernent leurs aliments, aimant les uns, et repoussant les autres. Mais, s'il y a un être pour qui rien ne soit un objet de plaisir, et qui éprouve pour toutes choses la plus réelle indifférence, cet être-là est tout à fait en dehors de l'humanité. Il n'y a pas de nom pour lui, parce que de fait il n'existe point.

§ 8. L'homme sage et tempérant sait tenir ici le milieu convenable ; il ne goûte pas ces plaisirs qui passionnent si violemment l'intempérant ; et il sentirait plutôt de la répugnance pour ces désordres. En général, il ne jouit point de ce dont il ne faut pas jouir ; il ne jouit avec emportement de quoi que ce puisse être ; de même, qu'il ne s'afflige pas non plus outre mesure d'une privation. Ses désirs sont toujours également modérés, et il ne dépasse jamais les justes bornes. Il ne forme pas davantage des vœux intempestifs ; et en général, il évite toutes les fautes de ce genre. Il recherche avec mesure, et de la manière qui convient, tous les plaisirs qui contribuent à la santé et au bien-être ; il prend même tous les autres plaisirs qui ne nuisent point à ceux-là, et qui ne sont, ni contre la beauté morale⁶, ni au-dessus de sa fortune. Car celui qui se laisserait aller ainsi, estimerait de tels plaisirs plus qu'ils ne valent. Mais le sage n'a pas cette faiblesse, et il ne fait jamais que ce que veut la droite raison.

1. χαὶ ἐπίθετοι. Barthélemy Saint-Hilaire : *et ils sont acquis par suite d'un acte de notre volonté qui nous les impose.*

2. ἐπιθυμία. Barthélemy Saint-Hilaire : *le plaisir.*

3. *Iliade*, chant XXIV, v. 129.

4. φυσίχαῖζ ἐπιθυμίαιζ.

5. ἀμαρτάνουσιν. Barthélemy Saint-Hilaire : *il est donc assez rare de pécher.*

6. παρὰ τὸ χαλὸν. Barthélemy Saint-Hilaire : *contre les convenances.*

CHAPITRE XIII

§ 1. Il semble que l'intempérance est un acte plus volontaire que la lâcheté ; elle est produite par le plaisir, tandis que l'autre est toujours causée par une douleur ; et l'homme recherche le premier de ces deux sentiments, tandis qu'il fuit le second. — § 2. Ajoutez que la peine bouleverse et détruit la nature de l'être qui la subit, au lieu que le plaisir ne produit rien de pareil ; il dépend donc davantage de notre volonté ; et, voilà comment il peut nous attirer des reproches plus légitimes. On s'habitue plus facilement aux sensations qu'il donne. Les occasions de plaisir qui se présentent dans la vie, sont nombreuses ; et ces habitudes semblent sans danger, tandis que c'est tout le contraire pour les objets de crainte. — § 3. Toutefois, la lâcheté ne semble pas être également volontaire dans tous les cas, quand on les examine en détail. Si directement elle n'est pas elle-même une douleur, du moins les circonstances dans lesquelles elle se produit causent une peine qui met l'homme hors de lui ; elle le pousse jusqu'à jeter ses armes ou à commettre d'autres actes aussi déshonorants ; et c'est là ce qui fait qu'elle paraît être alors une véritable violence. — § 4. Pour l'intempérant, c'est tout le contraire ; chacun des actes particuliers auxquels il se laisse aller, sont volontaires, puisqu'ils sont l'effet de ses appétits. Mais, le résultat général l'est moins ; car personne ne désire être intempérant et débauché. — § 5. Nous appliquons même ce mot d'intempérance et de désordre incorrigible aux fautes des enfants ; car elles ont de l'analogie. Laquelle des deux fautes a donné son nom à l'autre, peu importe pour le moment ; mais il est évident que, chronologiquement, la seconde a reçu son appellation de la première. — § 6. Ce n'est pas sans raison, ce me semble, qu'on a détourné ainsi le sens de ce mot ; car il convient de tempérer et de corriger tout ce qui peut donner le goût des choses basses, et se développer ensuite d'une manière fâcheuse. Or, c'est là précisément le cas où sont et l'appétit et l'enfant. Les enfants, non plus, ne vivent qu'au gré de l'appétit ; et rien n'égale en eux leur désir du plaisir. — § 7. Si donc, cette partie de l'âme n'est pas docile et soumise à celle qui lui doit commander, elle peut aller fort loin ; car le désir du plaisir est insatiable, et il naît de tous côtés dans le cœur de l'insensé, que la raison ne conduit pas. De plus, tout exercice de l'appétit augmente encore l'habitude morale qui lui correspond ; et une fois que ces passions ont grandi, et se sont fortifiées jusqu'à la

violence, elles chassent même la raison tout à fait. Il faut donc que toujours les appétits soient modérés, peu nombreux, et qu'ils n'aient rien de contraire à la raison. — § 8. Quand on sait obéir à ses ordres, on est ce qu'on peut appeler docile, corrigé et tempérant ; et cette soumission que l'enfant doit montrer dans toute sa conduite pour les ordres de son précepteur, est celle qu'en nous la partie passionnée de l'âme doit toujours avoir pour la raison. — § 9. Ainsi, dans l'homme tempérant, l'appétition² ne doit jamais produire que des désirs conformes à la raison qui les approuve ; car ces deux facultés n'ont point d'autre but que le bien³, il ne désire que ce qu'il faut, il le désire comme il faut, et quand il faut le désirer ; et c'est là aussi précisément ce que la raison ordonne.

§ 10. Voilà ce que nous avons à dire sur la tempérance.

1. τοῦ ἡδέος ὀρεξιζ. Barthélemy Saint-Hilaire : *leur amour effréné pour le plaisir.*

2. τὸ ἐπιθυμητικὸν. Barthélemy Saint-Hilaire : *la partie passionnée de son être.*

3. σχοπδζ γάρ ἀμφοῖν τὸ χαλδν. Barthélemy Saint-Hilaire : *car le sage, comme la raison, n'a point...*

LIVRE IV

Analyse de différentes vertus

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Après l'intempérance, parlons de la libéralité¹ ; elle est, on peut dire, le sage milieu dans tout ce qui regarde la richesse². Quand on loue quelqu'un d'être libéral et généreux, ce n'est point pour ses hauts faits à la guerre, ni pour les actes qu'on admire dans le sage, ni pour son équité dans les jugements; mais c'est pour la manière dont il donne et reçoit les richesses, et surtout dans la manière dont il les donne. — § 2. Nous appelons richesse tout ce dont la valeur se mesure par la monnaie et l'argent. — § 3. La prodigalité et l'avarice, ou illibéralité, sont les excès et les défauts en ce qui concerne les richesses. On applique toujours l'idée d'avarice à ceux qui attachent plus d'importance qu'il ne faut aux biens de la fortune. Mais, parfois, l'on mêle l'idée de prodigalité avec celle d'intempérance à laquelle on la transporte; car nous appelons aussi prodigues les gens qui, ne sachant pas se dominer, dépendent follement pour satisfaire leur intempérance. — § 4. Ces gens-là nous semblent les plus vicieux, parce qu'en effet ils réunissent plusieurs vices à la fois; mais cependant, le nom de prodigues qu'on leur donne, n'est pas celui qui proprement leur convient. — § 5. Le prodigue véritable n'a qu'un vice tout spécial, celui de dissiper sa fortune; le prodigue³ est celui qui se ruine de son plein gré. La dissipation insensée de son propre bien est une sorte de destruction de soi-même, puisqu'on ne peut vivre que de ce qu'on a. C'est là le sens vrai dans lequel il faut entendre le mot de prodigalité.

§ 6. Mais toutes les choses dont l'homme tire un emploi quelconque, peuvent recevoir un bon ou un mauvais emploi; et la richesse est une de ces choses qu'on peut employer. Or, on se sert le mieux possible d'une chose, quand on a la vertu spéciale à cette chose; et celui qui a la vertu relative aux richesses, se servira le mieux aussi de la fortune. Celui-là est précisément l'homme généreux et libéral. — § 7. L'usage des richesses ne peut être, à ce qu'il semble, qu'une dépense ou un don. Recevoir et conserver, c'est plutôt la possession que l'usage. Ainsi, le propre de la libéralité, c'est plutôt de donner quand il faut, que de recevoir quand il le faut, et de ne pas recevoir quand il ne le faut pas. La vertu consiste beaucoup plus à faire du bien qu'à en recevoir soi-même, beaucoup plus à faire de belles choses qu'à ne pas en faire de honteuses. — § 8. Or, qui ne voit que, dans l'acte de donner, se réunissent nécessairement ces deux conditions, et de faire du bien et de faire

une belle chose? Qui ne voit que, dans le fait d'accepter, on se borne à recevoir un bienfait, ou à ne faire qu'une chose qui n'est pas honteuse? Qui ne voit que la reconnaissance s'adresse à celui qui donne, et non point à celui qui ne reçoit pas, et que la louange est bien plutôt encore réservée pour le premier? — § 9. D'autre part, il est plus facile de ne pas recevoir que de donner, parce qu'on est moins porté, en général, à se priver de ce qu'on a qu'à refuser le bienfait d'un autre. — § 10. Les hommes qu'on peut justement appeler généreux, sont donc ceux qui donnent; ceux qui n'acceptent pas ce qui leur est offert, ne sont pas loués pour leur libéralité, bien qu'on puisse encore les louer de leur justice. — § 11. Ceux qui reçoivent les dons qu'on leur fait ne méritent absolument aucune louange. La libéralité est peut-être de toutes les vertus celle qui se fait le plus aimer, parce que ceux qui la possèdent sont utiles à leurs semblables; et qu'on l'est surtout en donnant.

§ 12. Mais toutes les actions que la vertu inspire sont belles, et toutes elles sont faites en vue du bien et du beau. Ainsi, l'homme libéral et généreux donnera, parce qu'il est beau de donner; et il donnera convenablement, c'est-à-dire à ceux à qui il faut donner, autant qu'il faut, quand il faut, et avec toutes les autres conditions qui constituent un don bien fait. — § 13. J'ajoute qu'il fera ses dons avec plaisir, ou du moins sans aucune peine; car, tout acte qui est conforme à la vertu, est agréable; ou du moins, il est exempt de peine, et ne peut jamais être positivement pénible. — § 14. Quand on donne à qui l'on ne doit pas donner, ou quand on ne donne pas, parce qu'il est beau de donner, et qu'on fait un don par tout autre motif; on n'est pas réellement généreux, et l'on doit être appelé d'un autre nom, quel qu'il soit. Celui qui donne avec un sentiment de peine, n'est pas généreux davantage; car s'il l'osait, il préférerait son argent à la belle action qu'il fait; et ce n'est pas là le sentiment d'un homme vraiment libéral. — § 15. Il ne recevra pas non plus de qui il ne doit pas recevoir; car accepter un don à ces conditions douteuses, n'est pas le fait de quelqu'un qui n'estime pas beaucoup la richesse. — § 16. S'il ne reçoit point, il ne demandera pas non plus; car il n'est pas d'un homme qui sait faire du bien aux autres, de se laisser si facilement obliger lui-même. — § 17. Il ne prendra de l'argent que là où il faut en prendre, c'est-à-dire, sur ses propres biens. Non pas qu'à ses yeux, il y ait en ceci rien de très beau, mais uniquement, parce que c'est chose absolument nécessaire pour avoir la possibilité de donner. Aussi, ne négligera-t-il pas sa fortune personnelle, puisque c'est là qu'il doit trouver le moyen d'aider les autres dans l'occasion. Il ne la prodiguera pas non plus au premier venu, afin d'avoir à donner à qui il faut, quand il faut, et tout ce qu'il faut, pour satisfaire à l'honneur. — § 18. Il est aussi très digne d'un cœur

libéral de donner beaucoup, et même à l'excès, de façon à ne garder que la moindre part pour soi-même; c'est bien le fait d'une âme généreuse de ne pas regarder à soi. — § 19. Du reste, la libéralité doit s'apprécier toujours selon la fortune. La vraie libéralité consiste, non pas dans la valeur de ce qui est donné, mais dans la position de celui qui donne; elle offre ses dons suivant sa richesse; et rien ne s'oppose à ce que celui qui donne moins, soit en réalité plus généreux, s'il prélève ses dons sur une moindre fortune.

§ 20. On se montre en général plus généreux, quand on n'a point acquis sa fortune soi-même et qu'on l'a reçue des autres par héritage; car alors on n'a jamais connu le besoin; et chacun tient toujours bien davantage à ce qu'il a produit lui-même, comme on le voit assez par l'exemple des parents et des poètes⁴. L'homme libéral a d'ailleurs grand-peine à s'enrichir, parce qu'il n'est porté ni à recevoir, ni à garder; et que loin de là, il est enclin à faire part de ce qu'il a; et que, n'estimant pas les richesses en elles-mêmes, il ne les apprécie qu'autant qu'elles lui permettent de donner. — § 21. Voilà ce qui explique ces reproches si souvent adressés à la fortune, d'enrichir le moins ceux qui seraient les plus dignes d'être riches. Mais l'on voit à ceci une assez bonne raison; c'est qu'il en est de l'argent comme de tout le reste: il n'est pas possible d'en avoir, quand on ne se donne aucune peine pour s'en procurer. — § 22. Toutefois, l'homme libéral ne donne point à qui il ne doit pas donner, ni dans les occasions où il ne serait pas convenable d'offrir un don; il ne manque à aucune des convenances que nous avons indiquées; car alors il ne ferait plus un acte de libéralité; et s'il dépensait aussi mal son argent, il n'en aurait plus à dépenser dans les circonstances où il serait convenable de le faire. — § 23. Je le répète, on n'est vraiment libéral qu'à la condition de dépenser selon son bien et comme il convient. Celui qui va au-delà de ce qu'il peut, est un prodigue; et ceci explique comment on ne peut pas dire des tyrans qu'ils soient prodiges; c'est que leurs richesses sont en général si énormes, qu'il leur est difficile, à ce qu'il semble, de les épuiser, malgré toutes les profusions et les folles dépenses qu'ils peuvent faire.

§ 24. Ainsi, la libéralité étant un sage milieu dans tout ce qui touche aux richesses, qu'on les donne ou qu'on les reçoive, le libéral ne donnera et ne recevra que quand il faut et qu'autant qu'il faut, dans les petites choses aussi bien que dans les grandes; et j'ajoute que ce sera toujours avec plaisir. D'autre part, il recevra quand il faut recevoir et autant qu'il faut recevoir. C'est que la vertu qui le distingue, étant un milieu relativement à ces deux actes de donner et de recevoir, tout différents qu'ils sont, il se montrera dans l'un

comme dans l'autre tout ce qu'il doit être. Quand on sait bien donner, c'est une conséquence toute naturelle qu'on sache également recevoir bien; s'il en était autrement, recevoir serait ici un contraire de donner et non pas une conséquence. Mais les qualités qui se suivent peuvent se trouver à la fois dans le même individu, tandis que les contraires évidemment ne peuvent jamais être dans ce cas.

§ 25. Quand il arrive à l'homme libéral de faire une dépense déplacée ou peu convenable, il en ressent de la tristesse; mais c'est avec modération, et comme il convient, puisque c'est le propre de la vertu de ne s'affliger et de ne se réjouir que pour ce qui le mérite, et dans une juste mesure. — § 26. Le libéral aussi est très facile en affaires; il se laisse même assez aisément léser, précisément parce qu'il fait peu de cas de l'argent, et qu'il serait bien plus peiné de n'avoir pas fait la dépense qu'il devait faire, que d'avoir fait une dépense inutile. En ceci, il n'est pas du tout de l'avis de Simonide⁵. Le prodigue, sur tous ces points, n'est pas non plus exempt d'erreur; il ne sait ni se réjouir ni s'affliger de ce qu'il faut, et comme il le faut. Du reste, la suite nous montrera encore mieux tout ceci.

§ 27. Nous avons établi plus haut qu'en fait de libéralité, l'excès et le défaut sont la prodigalité et l'avarice; et qu'elles se produisent à deux égards: donner et recevoir. Nous confondons d'ailleurs dépenser et donner. La prodigalité est donc en excès pour donner et ne recevoir point; elle est en défaut pour recevoir. L'avarice au contraire est en défaut pour donner et en excès pour prendre, toujours bien entendu dans les très petites choses⁶. — § 28. Ainsi, les deux conditions de la prodigalité ne peuvent pas aller de pair bien longtemps; car il n'est pas facile de donner à tout le monde quand on ne reçoit de personne, et la fortune manque bien vite aux simples particuliers, quand ils veulent donner avec cette profusion qui caractérise à bon droit ceux qu'on appelle des prodiges. — § 29. Du reste, ce vice doit paraître beaucoup moins blâmable que celui de l'avarice. L'âge, la détresse même peuvent assez aisément corriger le prodigue, et le ramener au juste milieu; il a des qualités du libéral, qui donne et ne reçoit pas, sans savoir d'ailleurs les exercer l'une et l'autre, quand il faut, ni convenablement. Mais il lui suffirait de contracter des habitudes raisonnables, ou de se modifier par toute autre cause, pour devenir un homme libéral; il donnerait alors, quand il faut donner, et ne recevrait pas quand il ne faut pas recevoir. Ainsi donc, la nature du prodigue, au fond, n'est pas mauvaise; il n'y a rien de vicieux ni de bas dans ce penchant excessif à donner beaucoup, et à ne rien prendre; ce n'est qu'une folie. — § 30. Ce qui fait que le prodigue doit paraître fort au-dessus de

l'avare, indépendamment des motifs que je viens de dire, c'est que l'un oblige une foule de gens, et que l'autre n'oblige personne, pas même lui. — § 31. Il est vrai que la plupart des prodigues, comme je l'ai déjà fait observer, reçoivent aussi, quand ils ne devraient pas recevoir; et, qu'en cela, ils se montrent bien peu libéraux. Ils deviennent avides et prennent de toutes mains, parce qu'ils veulent toujours dépenser, et qu'ils sont bientôt hors d'état de dépenser tout à leur aise. Leurs propres ressources ne tardant pas à s'épuiser, il faut s'en procurer d'étrangères; et, comme ils ne songent guère à la beauté morale⁷, ils prennent à la légère, et de toutes façons. Ce qu'ils désirent, c'est de donner. Comment le peuvent-ils? D'où le peuvent-ils? C'est là ce qui leur importe le moins. — § 32. Voilà aussi pourquoi leurs dons même ne sont pas vraiment libéraux; ils ne sont pas honorables, parce qu'ils ne sont pas inspirés par le sentiment du bien, et qu'ils ne sont pas faits comme ils devraient l'être. Parfois, ils enrichissent des gens qu'il faudrait laisser dans la pauvreté, et ils ne feraient rien pour des gens de la conduite la plus respectable. Ils donnent à pleines mains à des flatteurs ou à des gens qui leur procurent des plaisirs aussi peu relevés que ceux de la flatterie. C'est là ce qui fait aussi que la plupart des prodigues sont intempérants. Dissipant leur argent avec tant de facilité, ils le dépensent tout aussi aisément pour leurs excès; et ils se laissent aller à tous les désordres des plaisirs, parce qu'ils ne vivent pas en conformité avec la beauté morale⁸.

§ 33. Le prodigue, d'ailleurs, répétons-le, se jette dans ces excès, parce qu'il a été abandonné sans direction et sans maître; si l'on se fût occupé de lui avec quelque soin, il aurait pu revenir au juste milieu et au bien.

§ 34. Loin de là, l'avarice est incurable. C'est la vieillesse, à ce qu'il semble, et la faiblesse sous toutes les formes, qui font les avares. L'avarice est, du reste, plus naturelle à l'homme que la prodigalité; car, pour la plupart, nous aimons à garder notre bien, plutôt qu'à le donner. — § 35. Ce vice peut prendre une intensité extrême, et revêtir les apparences les plus diverses. Ce qui fait qu'il y a tant de nuances dans l'avarice, c'est que, comme elle consiste en deux éléments principaux, défaut à donner, excès à recevoir, elle n'est pas dans tous les individus également complète; parfois, elle se divise, les uns montrant davantage de l'excès à recevoir, et les autres, du défaut à donner. — § 36. Ainsi, tous les gens qu'on flétrit par ces dénominations de chiches, rogneux, pingres, pèchent tous par défaut à donner; mais cependant, ils ne désirent point, ni ne voudraient prendre le bien d'autrui. Chez quelques-uns, c'est une sorte d'honnêteté et de prudence qui reculent devant la honte; car il

y a des gens qui paraissent, ou qui du moins prétendent, ne montrer cette parcimonie, que pour n'être jamais réduits à faire quelque bassesse. C'est dans cette classe qu'il faut ranger le ladre, et tous ceux qui, comme lui, prêts à couper un cheveu en quatre, méritent ce nom, parce qu'ils portent à l'excès le soin de ne jamais rien donner à personne. Les autres ne s'abstiennent de rien recevoir d'autrui que par un sentiment de peur, parce qu'il n'est pas facile en effet de recevoir soi-même des autres, et de ne jamais leur donner une partie de ce qu'on a; ils préfèrent ne rien recevoir et ne rien donner.

§ 37. D'autres avarés, au contraire, se signalent par un excès à recevoir de toutes mains, et à prendre tout ce qu'ils peuvent: par exemple, tous ceux qui se livrent à d'ignobles spéculations, les entreteneurs de mauvais lieux, et tous les gens de cette espèce; les usuriers, et tous ceux qui prêtent les plus petites sommes à gros intérêts. Tous ces gens-là prennent là où il ne faut pas prendre, et plus qu'il ne faut prendre. — § 38. L'avidité pour les lucre les plus honteux paraît être le vice commun de tous ces cœurs dégradés; il n'y a point d'infamies qu'ils n'endurent, pourvu qu'ils en recueillent un profit. Et encore, est-ce toujours pour un bien mince profit; car on aurait tort d'appeler avarés ceux qui font des profits immenses, là où ils ne devraient pas en faire, et qui s'approprient ce qu'ils ne devraient pas prendre; les tyrans, par exemple, qui pillent des cités et dépouillent les temples qu'ils violent; il faut plutôt les appeler des coquins, des impies, des scélérats. — § 39. Il faut ranger encore parmi les avarés, le joueur, le brigand, le bandit; ils ne recherchent que des gains honteux, et c'est par un amour effréné du lucre, que les uns et les autres agissent et qu'ils bravent l'infamie; ceux-ci, affrontant les plus affreux dangers pour ravir le butin qu'ils convoitent; ceux-là, s'enrichissant basement aux dépens de leurs amis, à qui bien plutôt ils devraient faire des dons. Ces deux sortes de gens, faisant sciemment des gains là où ils ne devraient pas en faire, sont des cœurs sordides; et toutes ces façons de se procurer de l'argent ne sont que des formes de l'avarice.

§ 40. C'est du reste, avec toute raison qu'on oppose l'illibéralité ou avarice à la libéralité, comme son contraire; car, encore une fois, l'avarice est un vice plus blâmable que la prodigalité; et elle fait commettre plus de fautes aux hommes que la prodigalité, telle que je l'ai décrite.

§ 41. Voilà ce que nous avons à dire sur la libéralité, et sur les vices qui y sont opposés.

1. ἐλευθεριότης. — ἐλευθερία: la liberté. La libéralité ou générosité est la vertu de l'homme libre, l'ἐλευρέριος.

2. χρήματα. Gauthier-Jolif: *biens matériels*; Voilquin: *biens*; Tricot: *affaires d'argent*.

3. Le mot grec [ᾄσωτος] nous rendons par prodigue, signifie d'après l'étymologie « celui qui ne sait pas se conserver, sauver sa fortune » (note du traducteur). Nous avons supprimé la paraphrase ajoutée par Barthélemy Saint-Hilaire: *le prodigue, comme l'indique l'étymologie même, dans la langue grecque...*

4. La République, I, 4, 330b-c.

5. Poète lyrique du VI^e siècle. Simonide, interrogé par la femme d'Hiéron, lui répondit qu'il préférerait l'argent à la sagesse. Voir la Rhétorique, livre II, ch. XVI. [Simonide est] le premier, dit-on, qui a vendu la louange et fait trafic de la poésie auprès des tyrans et des riches (note du traducteur).

6. Car s'il s'agissait de grandes choses, on n'aurait plus affaire à l'avarice, mais à l'injustice (Gauthier-Jolif, dans EN, II, première partie, p. 258).

7. τοῦ καλοῦ. Barthélemy Saint-Hilaire: *à leur dignité ni à leur honneur*.

8. πρὸς τὸ καλὸν ζῆν. Barthélemy Saint-Hilaire: *pour la vertu ni pour le devoir*.

CHAPITRE II

§ 1. Une suite naturelle de ce qui précède, c'est de traiter de la magnificence¹. Cette vertu est évidemment aussi l'une de celles qui sont relatives à l'emploi des richesses; seulement, elle ne s'étend pas, comme la libéralité, à tous les actes, sans exception, qui concernent les richesses; elle ne s'applique qu'à ceux où la dépense est considérable. Dans ces cas exceptionnels, elle surpasse la libéralité en grandeur; car, comme son nom même le fait entendre, c'est une manière de dépenser en grand, selon le mode qui convient². — § 2. Du reste, l'idée de grandeur est toujours relative; et la dépense n'est pas la même, par exemple, pour celui qui équipe des galères et pour celui qui dirige une simple Théorie³. Quant à la convenance, elle se rapporte tout à la fois à l'individu, à l'objet et aux moyens. — § 3. Celui qui, dans de petites choses, ou dans des choses médiocres, dépense comme il convient à sa dignité, ne mérite pas pour cela le nom de magnifique, pas plus que celui qui peut dire, comme le poète:

« J'ai pris souvent pitié de la misère errante⁴. »

Le magnifique est celui qui sait dépenser convenablement pour les grandes choses. Il est libéral aussi; mais le libéral n'est pas nécessairement magnifique.

§ 4. Relativement à cette disposition, le défaut se nomme petitesse et mesquinerie; l'excès se nomme faste grossier, somptuosité sans goût. Et des critiques de ce genre peuvent s'appliquer à toutes ces dépenses, non parce qu'elles sont excessives dans les choses où il faut qu'elles le soient; mais parce qu'on les fait pour briller dans des occasions, et d'une manière qu'il faudrait au contraire éviter. Du reste, nous reparlerons plus loin de ces détails.

§ 5. Le magnifique est, on peut dire, un homme de réflexion et de sagesse, puisqu'il est capable de voir ce qui convient dans chaque occasion, et de faire de grandes dépenses avec toute la mesure nécessaire. — § 6. Ainsi que nous l'avons dit au début, un mode d'être se détermine par les actes qu'il produit, et par les choses auxquelles il s'applique. Les dépenses du magnifique sont tout à la fois grandes et convenables; et les résultats qu'il poursuit doivent être également l'un et l'autre; car c'est ainsi que la dépense sera non

seulement considérable, mais qu'elle s'accordera avec le but qu'on se propose. L'œuvre doit être digne de la dépense, et la dépense doit être digne de l'œuvre, et peut-être même la surpasser.

§ 7. C'est donc uniquement en vue du bien et du beau que le magnifique fera ces grandes dépenses; car cette préoccupation du bien est le caractère commun de toutes les vertus. J'ajoute qu'il les fait avec plaisir et avec une noble facilité; car regarder de trop près aux choses est en général un signe de petitesse; et le magnifique vise à les faire le mieux et le plus convenablement possible, plutôt qu'il ne s'enquiert du prix qu'elles coûtent et des réductions qu'il serait possible d'obtenir. — § 8. Je le répète: il faut nécessairement aussi que le magnifique soit libéral; car l'homme vraiment libéral sait dépenser quand il faut et ce qu'il faut; mais dans ces occasions, le grand est le propre du magnifique. C'est, on pourrait dire, la grandeur de la libéralité, qui s'exerce dans les mêmes conditions; mais avec une dépense égale, le magnifique saura faire quelque chose de plus noble et de plus grand. La valeur de la matière qu'on emploie et celle de l'œuvre qu'on en tire, ne sont pas du tout identiques. Ainsi, la matière peut être la plus précieuse et la plus chère de toutes, de l'or par exemple; mais le mérite de l'œuvre, c'est sa grandeur, c'est sa beauté, parce que la contemplation des qualités qui la distinguent nous cause de l'admiration. Par ces motifs la magnificence est admirable; et le mérite de l'œuvre consiste dans une magnificence largement développée.

§ 9. Parmi les grandes dépenses, il en est quelques-unes que nous tenons plus particulièrement pour honorables: ce sont par exemple les offrandes solennelles que l'on consacre aux Dieux, les constructions pieuses, les sacrifices. Nous avons dans la même estime toutes les dépenses qui se rapportent au culte de la Divinité, et toutes celles qu'entreprennent, dans la noble ambition de servir le public, de simples particuliers qui croient quelquefois devoir employer leur fortune à la splendeur des jeux scéniques, ou à l'équipement des galères de l'État, ou aux frais des fêtes populaires. — § 10. Mais toujours, ainsi que je l'ai déjà dit, on doit considérer dans celui qui fait ces grandes dépenses, qui il est et quelle est sa fortune pour se permettre de les faire. Il faut qu'à tous ces égards il y ait une entière convenance; et elle doit se trouver non pas seulement de la dépense à l'œuvre qui est faite, mais encore dans celui qui la fait. — § 11. Ainsi, le pauvre ne peut jamais être magnifique; car il n'a pas les ressources qui permettent de faire ces larges et convenables dépenses; et s'il les essayait, il serait insensé. Pour lui, ce serait agir contre la véritable convenance, et contre le devoir, tandis qu'il faut respecter l'un et l'autre pour agir selon la

vertu. — § 12. Ces dépenses splendides ne conviennent donc qu'à ceux qui dès longtemps jouissent d'une grande fortune, acquise soit par eux-mêmes, soit par leurs ancêtres, ou par une communauté dont ils font partie. Elles conviennent aux gens de haute naissance, aux personnages couverts de gloire, en un mot, à tous ceux qui ont de ces positions où se trouvent réunies la grandeur et la dignité.

§ 13. Tel est donc le caractère principal du magnifique; et c'est, je le répète, dans des dépenses de ce genre que consiste en général la magnificence; ce sont à la fois les plus considérables et celles qui font le plus d'honneur. Parmi les dépenses privées, on peut ranger dans la même classe à peu près celles qui n'ont lieu qu'une seule fois dans la vie: par exemple les noces, ou les occasions analogues; ou même encore celles dont une cité entière se préoccupe, ou dont se préoccupent les dignitaires qui la gouvernent: par exemple la réception ou le départ d'illustres étrangers, les présents qu'on fait ou qu'on reçoit dans ces grandes circonstances. Car le magnifique ne fait pas ces énormes dépenses pour lui-même; il ne les fait jamais que pour le public, et les dons de cet ordre ont quelque ressemblance avec les offrandes saintes qu'on fait aux Dieux.

§ 14. Le magnifique sait aussi se faire construire une habitation qui réponde à sa fortune; car c'est là encore un luxe fort bien placé. S'il convient de beaucoup dépenser, c'est surtout pour les choses qui doivent avoir de la durée, puisque ce sont les plus belles. — § 15. Dans chacune d'ailleurs, il faut toujours observer la convenance; car les mêmes choses ne conviennent pas et pour les Dieux et pour les hommes, dans un temple ou sur un tombeau. Chacune des dépenses qu'on fait peut être grande en son genre, et la plus magnifique est celle qui est grande dans le grand: par exemple ici, c'est le grand dans cet ordre de dépenses dont nous parlons.

§ 16. Mais le grand dans l'objet diffère du grand dans la dépense elle-même; et ainsi dans un cadeau d'enfant, le plus beau ballon, la plus belle timbale peuvent avoir toute la magnificence possible, et le prix qu'on y met peut n'être rien et n'exiger aucune libéralité. — § 17. Voilà pourquoi le propre du magnifique, c'est de toujours faire grandement les choses, dans le genre où il les fait; c'est là un avantage qu'on ne peut pas aisément surpasser, et qui est toujours en proportion avec la valeur même de la dépense.

§ 18. Tel est donc le magnifique. Mais l'homme sans goût qui pêche ici par excès, est le fastueux qui dépense sans bornes et contre toute convenance, comme je l'ai dit antérieurement. Il dissipe énormément d'argent dans les petites dépenses, et il cherche à briller sans le moindre goût. S'il reçoit des gens qui fournissent leur

écot, il les traitera comme pour une noce; ou dans les comédies qu'il monte, il fera mettre des tapis de pourpre pour les acteurs à l'entrée de la scène, comme font les Mégariens⁵. Et encore il commettra toutes ces folies, non pas tant par amour pour le beau que pour faire étalage de sa fortune, et se faire admirer, à ce qu'il imagine. En un mot, il dépense très peu là où il faudrait beaucoup dépenser; et beaucoup, là où il ne faudrait dépenser que très peu.

§ 19. Quant à l'homme mesquin, il pêche par défaut à tous ces égards; et après avoir dépensé énormément, il fera perdre aux choses par une certaine petitesse toute leur grandeur et toute leur beauté. Dans tout ce qu'il fait, il retarde sans cesse la dépense; il cherche à dépenser le moins qu'il peut; il plaint tout ce qu'il dépense; et il croit toujours faire beaucoup plus qu'il ne faut. — § 20. De tels modes d'être sont certainement des vices; et cependant ils ne suffisent pas à déshonorer un homme, parce qu'ils ne nuisent point à autrui, et qu'ils ne sont pas absolument dégradants.

1. μεγαλοπρέπεια.

2. ἐν μεγεθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν. Barthélemy Saint-Hilaire: *une dépense faite convenablement dans une grande occasion*.

3. θεωρία: ambassade chargée de représenter la cité dans certaines fêtes religieuses (Olympie, Délos, etc.).

4. Odyssée, chant XVII, v. 420.

5. Ce luxe des Mégariens était passé en proverbe dans l'Antiquité (note du traducteur).

CHAPITRE III

§ 1. La magnanimité ou grandeur d'âme, comme son nom seul suffit à l'indiquer, ne s'applique qu'aux grandes choses. Mais sachons d'abord à quelles choses elle s'applique. D'ailleurs, nous pouvons indifféremment étudier, ou le mode d'être lui-même, ou l'individu qui le possède.

§ 2. Le magnanime semble être l'homme qui se sent digne des choses les plus grandes, et qui l'est en effet; car celui qui a de lui-même cette haute estime sans la mériter, est un insensé; et il n'y a point de cœur selon la vertu qui soit insensé ni déraisonnable. Le magnanime est donc ce qu'on vient de dire. Mais celui qui n'a que peu de valeur personnelle et qui le reconnaît lui-même, en ne demandant que des choses à sa portée, peut bien être un homme sage et modeste; ce n'est jamais un cœur magnanime. La magnanimité suppose toujours le grand, comme la beauté qui ne se rencontre jamais que dans un grand corps; car les petits hommes peuvent être élégants et bien faits; ils ne sont point beaux.

§ 3. Celui qui a de lui-même la plus haute idée, et qui ne le mérite pas, est un homme vain, bien qu'il n'y ait pas toujours vanité à s'estimer soi-même plus qu'on ne vaut. — § 4. Celui qui s'estime moins qu'il ne vaut est une petite âme, soit qu'en effet ayant un grand mérite ou un mérite médiocre, et même si l'on veut simplement, n'ayant qu'un très mince mérite, il le place encore au-dessous de sa valeur réelle. Mais c'est surtout si l'on vient à se méconnaître, quand on est plein de mérite, que se montre la petitesse d'âme; car ferait-on autrement, si de fait l'on n'était pas capable des choses les plus importantes? — § 5. Le magnanime est dans l'extrême par sa grandeur même; mais il est dans le juste milieu, parce qu'il est comme il doit être; il s'estime à sa juste valeur, tandis que les autres au contraire pèchent soit par excès soit par défaut.

§ 6. Si donc on se sent un grand mérite qui est réel, et surtout si l'on se sent le plus grand mérite, on ne doit avoir qu'une seule chose en vue; et la voici: la juste récompense du mérite devant s'entendre des biens extérieurs, le plus grand de tous ces biens doit être à nos yeux celui que nous attribuons aux Dieux mêmes, celui que par-dessus tous les autres ambitionnent les gens revêtus des plus hautes dignités, celui qui est la récompense des actions les plus éclatantes;

et ce bien-là, c'est l'honneur. L'honneur sans contredit est le plus grand de tous les biens extérieurs à l'homme. Ainsi, le magnanime sera exclusivement occupé dans sa conduite de ce qui peut procurer l'honneur, ou causer le déshonneur, sans que d'ailleurs cette préoccupation sorte jamais des justes limites. — § 7. Et certes, ce n'est pas sans raison que les cœurs magnanimes semblent surtout considérer l'honneur, puisque les Grands ambitionnent surtout l'honneur qu'ils regardent comme leur plus digne récompense.

§ 8. La petitesse d'âme pèche par défaut, et elle laisse celui qui l'éprouve au-dessous de lui-même, et de ce noble sentiment qu'éprouve le magnanime. — § 9. Quant à l'homme vaniteux, il pèche par excès dans l'opinion exagérée qu'il a de son propre mérite; mais à cet égard, il ne dépasse point le magnanime.

§ 10. Puisque le magnanime est digne des plus grands honneurs, il faut aussi qu'il soit le plus parfait des hommes. Quand on a plus de mérite, on a droit à la plus belle part; et le meilleur des hommes a droit à la part la meilleure. Ainsi, il faut nécessairement que l'homme vraiment magnanime soit plein de vertus; et tout ce qu'il y a de grand dans les vertus de chaque genre, semble devoir être son partage. — § 11. Il ne conviendra jamais au magnanime de trembler ou de fuir, pas plus qu'il ne s'abaissera jamais à faire le mal. Comment commettrait-il des actions honteuses, lui aux yeux de qui rien n'est grand? Si l'on y regarde de près, on verra que pour tous les cas, il n'y aurait qu'un profond ridicule dans la magnanimité, si elle n'était pas accompagnée de la vertu. On ne serait pas non plus digne d'honneur, si l'on était vicieux; car l'honneur est le prix de la vertu; et il n'est dû qu'aux cœurs vertueux.

§ 12. Ainsi, la magnanimité peut sembler comme la parure de toutes les autres vertus. Elle les accroit; et ne peut jamais exister sans elles; et ce qui fait qu'il est si difficile d'être en toute sincérité magnanime, c'est qu'on ne peut l'être sans une vertu complète.

§ 13. Mais je le répète: quoique le magnanime se préoccupe surtout de ce qui peut attirer l'honneur et la honte, il ne jouira que très modérément des honneurs les plus grands, et de ceux même que décernent les gens de bien. Il les regardera comme une propriété qui lui appartient, ou bien même il les trouvera parfois au-dessous de lui; car il n'y a pas d'honneurs suffisants pour récompenser jamais une parfaite vertu. Cependant il les acceptera, puisque, après tout, les gens de bien ne sauraient lui décerner rien de plus grand. Mais le magnanime dédaignera profondément l'honneur qui vient du vulgaire et qui s'attache aux petites choses; car ce n'est pas ce dont il est digne. Il aura le même dédain pour les insultes, puisque jamais

elles ne sauraient être justes envers lui.

§ 14. Mais si le magnanime, comme je l'ai dit, regarde surtout à l'honneur, il n'en saura pas moins se modérer en tout ce qui concerne la richesse, la puissance; en un mot, la fortune et l'adversité, sous quelques formes qu'elles se présentent. Dans le succès, il n'aura point une joie excessive; ni dans les revers, un excès d'abaissement. Il n'a pas même ces sentiments emportés à l'égard de l'honneur, qui est cependant à ses yeux la plus importante de toutes les choses, puisque la puissance avec ses ressources infinies et la richesse ne semblent à désirer qu'en vue de l'honneur qu'elles peuvent procurer, et que ceux qui possèdent ces avantages veulent surtout en tirer de l'honneur. Mais la grande âme pour qui les honneurs sont peu de chose, s'inquiète encore moins de tout le reste; et voilà comment les magnanimes paraissent bien souvent dédaigneux et altiers.

§ 15. Toutefois on peut dire que les avantages d'une situation grande et prospère contribuent aussi à développer la magnanimité. Une naissance illustre, le pouvoir, l'opulence, sont entourés d'honneur et de considération; car ces conditions sont rares et supérieures dans la vie; et tout ce qui dans le bien offre une supériorité, semble plus spécialement digne d'honneur. Voilà pourquoi des avantages de ce genre rendent parfois les hommes plus magnanimes, parce qu'ils sont déjà honorés par ceux qui les entourent. — § 16. Mais, à vrai dire, l'homme de bien est seul digne d'honneur et d'estime. Sans doute, quand on réussit les deux, la vertu et la fortune, on obtient plus sûrement la considération. Mais ceux qui possèdent ces biens étrangers, sans posséder la vertu, ne peuvent justement s'estimer très haut eux-mêmes, et l'on aurait tort de les croire magnanimes; car il n'y a point d'honneur et de magnanimité sans une vertu parfaite. — § 17. Les méchants, quand ils ont tous les biens de ce genre, deviennent orgueilleux et insolents; car sans la vertu, il n'est pas facile de soutenir la prospérité avec la modération convenable. Incapable de la supporter sagement et se croyant fort supérieur aux autres, on les méprise et l'on se permet tous les caprices que le hasard inspire. On parodie le magnanime sans avoir la moindre ressemblance; on l'imité dans ce qu'on peut; et comme on ne se conduit pas selon la vertu, on en arrive à dédaigner follement et sans raison la conduite d'autrui. — § 18. Mais le dédain que ressent le magnanime est toujours justifié, parce qu'il juge la vérité des choses, tandis que le vulgaire ne juge jamais qu'au hasard.

§ 19. Le magnanime n'aime pas à braver les petits périls; il ne recherche pas non plus les périls ordinaires, parce qu'il est bien peu

de chose que son âme estime. Mais il affronte les vrais et grands dangers; et dans ces occasions, il fait sans hésiter le sacrifice de sa vie, parce que la vie ne lui paraît pas valoir qu'on la conserve à tout prix. — § 20. Tout en étant capable de faire du bien aux autres, il rougit du bien qu'ils lui font; car il y a supériorité dans le premier cas, et infériorité dans l'autre. Par suite, il rend toujours plus qu'il n'a reçu; car de cette façon, celui qui lui avait rendu service, lui devra quelque chose à son tour, et deviendra son obligé. — § 21. Aussi, les magnanimes se rappellent plutôt les gens qu'ils ont obligés, que ceux qui les ont obligés eux-mêmes, parce que l'obligé est toujours un peu au-dessous du bienfaiteur, et que le magnanime recherche en tout la supériorité. Il se plaît au souvenir des uns, et souffre avec quelque peine le souvenir des autres. Voilà pourquoi Thétis se garde bien de rappeler en détail à Jupiter les services qu'elle lui a rendus, de même que les Lacédémoniens, en recourant aux Athéniens, ne leur parlèrent que des services qu'ils en avaient reçus déjà plusieurs fois.

§ 22. Il est encore dans le caractère du magnanime de ne recourir à personne, ou du moins de n'y recourir qu'avec peine; d'obliger au contraire de tout coeur; de se montrer grand et fier envers ceux qui sont dans les honneurs ou dans la prospérité, et plein d'une bienveillante modération avec les gens de condition moyenne. C'est qu'il est difficile et noble tout à la fois de surpasser les uns, tandis qu'il est trop facile de dominer les autres. La hauteur même et l'orgueil à l'égard des grands ne messiéent pas à un homme bien né, tandis qu'envers les petites gens, c'est une sorte de mauvais goût, comme d'abuser de sa force contre les faibles. — § 23. Le magnanime ne va pas dans les lieux où s'honore d'aller le vulgaire, ni dans ceux où d'autres que lui tiennent le premier rang. Il aime assez l'indolence et la lenteur, si ce n'est dans les occasions

où il y a un grand honneur à conquérir, ou quelque rare entreprise à tenter. Il ne fait que très peu de choses: mais toujours des choses grandes et dignes de renom. — § 24. C'est aussi une nécessité de son caractère de montrer ouvertement ses haines et ses amitiés; il n'y a que celui qui a peur qui se cache; et quant à lui, comme il s'inquiète plus de la vérité que de l'opinion, il parle et il agit franchement à la face de tout le monde, comme c'est le propre d'une âme fière et dédaigneuse. Aussi est-il parfaitement sincère; et sa franchise se montre par les dédains qu'il exprime souvent. Passionné pour la vérité, il la dit toujours, si ce n'est quand il emploie l'ironie, moyen dont il se sert assez souvent avec le vulgaire.

§ 25. Il ne peut vivre non plus qu'avec un ami; vivre au gré d'un

autre², c'est une sorte de servitude; et voilà pourquoi tous les flatteurs ont des caractères serviles, et que les petits en général sont des flatteurs. — § 26. Le magnanime est encore très peu porté à l'admiration; car il n'y a rien de grand à ses yeux. Il n'a pas davantage de ressentiment du mal qu'on lui a fait; car se souvenir du passé n'est pas d'une grande âme, surtout se souvenir du mal; et il est plus digne de lui de l'oublier. — § 27. Il n'aime pas non plus à bavarder sur les gens³, parce qu'il n'a rien à dire de lui-même ni d'autrui. Il s'inquiète tout aussi peu d'être loué que de blâmer les autres; comme il ne prodigue pas l'éloge, il ne se plaît pas non plus à dire du mal même de ses ennemis, si ce n'est parfois pour les insulter en face par insolence⁴. — § 28. Ce n'est pas lui qu'on entendra jamais se plaindre, ni descendre à la prière pour des choses qui lui font besoin, ou pour de petites choses. S'occuper de ces misères, est d'un homme qui y attache un grand intérêt. Loin de là, il est homme à rechercher les choses belles et sans fruit, plutôt que les choses utiles et fructueuses; car ce goût sied mieux à un cœur indépendant qui se suffit à lui-même⁵. — § 29. Les allures personnelles du magnanime ont quelque chose de lent; sa voix est grave; sa parole, posée. On n'a point d'empressement quand on ne met d'intérêt qu'à un petit nombre de choses; et l'âme qui ne trouve rien de grand en ce monde, montre assez peu d'ardeur pour quoi que ce soit. La vivacité du langage et la hâte des actions témoignent en général de sentiments d'un certain ordre, que le cœur du magnanime ne ressent point.

Tel est donc le magnanime.

§ 30. Celui qui pèche par défaut à cet égard, est une âme sans grandeur, une petite âme; et celui qui pèche au contraire par excès est le vaniteux. On ne peut pas dire précisément que ce soient là des hommes vicieux; car ils ne font pas de mal; ce sont plutôt des hommes qui se trompent. Ainsi, l'homme qui a l'âme sans grandeur, quoiqu'il mérite certaine considération, se prive lui-même des choses dont il serait digne. Son défaut semble consister à ne pas se croire digne des avantages qui lui sont dus, et à se méconnaître lui-même; car autrement, il désirerait les choses qui lui doivent revenir, puisqu'il en est digne et que ce sont des biens réels. Du reste, les gens de ce caractère ne sont pas pour cela dénués de sens; ce sont plutôt des gens timides⁶; et cette opinion fausse qu'ils ont de leur propre mérite, paraît les rendre encore moins bons qu'ils ne le sont. On désire toujours ce dont on se croit digne; mais eux, ils s'abstiennent des généreux efforts et des belles actions, parce qu'ils ne se croient pas dignes de les tenter; et par suite, ils se croient indignes des biens extérieurs qui en sont la récompense. — § 31. Les

vaniteux de leur côté montrent bien à découvert comme ils sont sots, et comme ils se méconnaissent eux-mêmes; ils prétendent aux choses les plus hautes, comme s'ils en étaient dignes; et leur incapacité ne tarde pas à les démasquer. Ils s'occupent avec la plus grande recherche de leurs vêtements, de leur tournure et de tous ces frivoles avantages. Ils veulent faire éclater aux yeux de tout le monde leur prospérité; et ils en parlent comme s'ils devaient en tirer beaucoup d'honneur.

§ 32. Du reste, la petitesse d'âme est plus opposée que la sottise vaniteuse à la magnanimité; elle est à la fois plus fréquente et plus blâmable. En résumé, la magnanimité ne recherche que l'honneur en grand, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

1. Voir l'Iliade, chant I, v. 503 et suiv. J'ai ajouté « en détail » parce que, dans Homère, *Thétis rappelle à Jupiter les services qu'elle lui a jadis rendus, mais sans en citer un seul spécialement* (note du traducteur).

2. πρὸς ἄλλον. Barthélemy Saint-Hilaire: *vivre avec un autre*.

3. οὐδ' ἄνθρωπολόγος. Barthélemy Saint-Hilaire: *à parler avec les gens*. D'après Aspasius (III^e siècle après J.-C.), premier commentateur connu d'Aristote, l'ἄνθρωπολόγος est celui qui bavarde sur les gens, comme le font ceux qui passent en revue la vie d'autrui, n'ayant à la bouche que ce qui est arrivé de bien ou de mal à celui-ci ou à celui-là (cité dans Gauthier-Jolif, EN, II, première partie, p. 295).

4. εἰ μὴ δὶ ὕβριν. Barthélemy Saint-Hilaire omet la dernière partie de la phrase.

5. αὐτάρκους.

6. ὀκνηροί. Barthélemy Saint-Hilaire: *indolents*.

CHAPITRE IV

§ 1. Il semble qu'il doit y avoir, comme on l'a dit dans ce qui précède, quelque vertu qui, sous le rapport de l'honneur, se rapproche beaucoup de la magnanimité, et qui soit pour elle ce que la libéralité est à la magnificence. Toutes les deux, c'est-à-dire, la libéralité et cette vertu anonyme, s'éloignent du grand; mais elles nous assurent la disposition morale qu'il convient d'avoir à l'égard des choses médiocres et des petites choses. — § 2. Ainsi, de même que pour donner et recevoir les richesses, il y a un sage milieu entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut; de même on peut distinguer dans le désir de l'honneur et de la gloire deux nuances, l'une en plus, l'autre en moins, et aussi un milieu où l'on ne recherche l'honneur que dans les occasions et de la manière qu'il faut le rechercher. — § 3. Si l'on blâme l'ambitieux, c'est qu'il poursuit les honneurs avec plus d'ardeur qu'il ne convient, et qu'il les demande à des choses où il ne faudrait pas les chercher. On ne blâme pas moins celui qui, trop peu soucieux de l'estime publique, ne tente point de l'acquérir même par de belles actions. — § 4. Parfois au contraire, on applaudit à l'ambitieux qu'on regarde comme un cœur viril et noble, ainsi qu'on applaudit encore à l'homme sans ambition, qu'on appelle cœur sage et modéré, comme nous l'avons dit plus haut. Mais il est évident qu'un terme qui exprime le penchant pour telle ou telle chose, pouvant être pris en plusieurs sens, nous n'appliquons pas toujours ici le nom d'ambitieux de la même manière. Ainsi nous louons, quand l'ambitieux a plus d'ambition que le commun des hommes; et tout à la fois, nous blâmons, quand l'homme ambitieux l'est plus qu'il ne faut. Le milieu n'ayant pas de nom spécial, et restant vide en quelque sorte, les extrêmes paraissent se le disputer, bien que cependant partout où il y a excès et défaut, il y ait nécessairement aussi un milieu. — § 5. On peut donc ambitionner l'honneur plus et moins qu'il ne faut; on peut aussi l'ambitionner comme il convient; et cette disposition, sans nom particulier, qui est le juste milieu en fait d'ambition, est la seule digne de notre louange. Si l'on compare ce milieu à l'ambition proprement dite, il paraît une indifférence absolue pour la gloire; et si on le compare avec cette absolue indifférence, il semble au contraire une ambition véritable. Rapporté à chacun des extrêmes, il est en quelque sorte l'un et l'autre tour à tour.

§ 6. Du reste, cette alternative paraît se retrouver pour toutes les autres vertus; et si les extrêmes semblent ici plus complètement opposés, c'est que le milieu qui les sépare n'a pas reçu de nom spécial.

CHAPITRE V

§ 1. La douceur est un milieu en ce qui concerne tous les sentiments emportés. Mais à vrai dire, ce milieu n'ayant pas de nom bien précis, les extrêmes n'en ont pas davantage; et nous prenons la douceur pour un milieu, tandis qu'elle penche vers le défaut qui n'a pas non plus de nom particulier. — § 2. L'excès en ce genre pourrait s'appeler irascibilité; la passion qu'on éprouve en ce cas est la colère; et les motifs qui la produisent sont aussi nombreux que différents. — § 3. Celui donc qui se laisse aller à la colère dans des occasions, ou contre des gens qui la méritent, et qui de plus s'y laisse aller de la manière, dans le moment, et durant tout le temps qu'il convient, celui-là doit recevoir notre approbation. C'est là, qu'on le sache bien, la vraie douceur, si la douceur est digne d'éloges. L'homme réellement doux sait ne point se troubler, et ne pas se laisser emporter par la passion; mais il s'irrite dans les occasions où la raison veut qu'on s'irrite, et tout le temps qu'elle l'ordonne. — § 4. S'il semble que la douceur pêche plutôt par défaut que par excès, c'est qu'un caractère doux ne cherche pas à se venger, et qu'il incline bien davantage au pardon.

§ 5. Mais le défaut en ce genre, soit qu'on l'appelle une impuissance à se mettre en colère, soit qu'on le qualifie de tout autre nom, est toujours digne de blâme. On ne peut que traiter de stupides ceux qui restent sans colère pour les choses où il faudrait éprouver une colère réelle, ainsi que ceux qui en ressentent d'une manière, dans un temps, ou pour des choses où l'on ne devrait pas en avoir. — § 6. Celui qui alors ne s'emporte pas paraît ne rien sentir, et ne pas savoir s'indigner justement. On peut même croire qu'il ne saurait pas se défendre dans l'occasion, puisqu'il ne sait pas ressentir de courage. Mais c'est une lâcheté digne d'un esclave de supporter une insulte, et de laisser attaquer ses proches impunément.

§ 7. L'excès en ce genre peut aussi revêtir toutes ces nuances. On peut s'emporter ou contre des gens qui ne le méritent pas, ou pour des motifs qui n'en valent pas la peine, ou plus vivement qu'il ne faut, ou plus vite, ou plus longtemps qu'il ne convient. Il va d'ailleurs sans dire que toutes ces circonstances ne se réunissent pas dans un même individu; car la chose ne se pourrait pas; le mal se détruit lui-même; et quand il est aussi complet qu'il peut l'être, il

devient tout à fait intolérable.

§ 8. Les gens d'un caractère irascible s'emportent vite; ils s'emportent contre des personnes et dans des occasions qui ne le méritent point; ils s'emportent plus qu'il ne faut. Il est vrai qu'ils s'apaisent très vite aussi; et c'est ce qu'ils font de mieux. S'ils tombent dans ces fautes, c'est qu'ils ne savent pas maîtriser leur colère; ils réagissent sur le champ, en montrant leur passion, à cause même de l'extrême ardeur du sentiment qui les transporte. Mais ensuite ils se calment avec non moins de promptitude. Ainsi les gens colériques sont d'une vivacité excessive; ils s'irritent à propos de tout et contre tout le monde, ce qui leur a fait donner leur nom². —

§ 9. Mais les gens amers³ sont plus difficiles à ramener; et leur emportement dure longtemps, parce qu'ils savent maîtriser les sentiments de leur cœur, et ne s'apaisent qu'après avoir rendu le mal qu'on leur a fait. C'est la vengeance qui calme leur colère, parce qu'elle remplace par le plaisir la peine qui les dévorait. Mais tant que leur ressentiment n'est pas satisfait, ils ont un poids qui les oppresse; et comme ils se gardent de rien manifester, personne ne peut entreprendre de les guérir par la persuasion. Il faut du temps pour ronger en soi-même sa colère; et ces gens-là sont les plus insupportables des hommes, et pour eux-mêmes et pour leurs amis les plus tendres.

§ 10. On appelle en général gens difficiles à vivre ceux qui s'emportent dans les occasions où il ne faut pas s'emporter, qui s'emportent plus vivement et plus longtemps qu'il ne faut, et qui ne reviennent jamais avant d'avoir obtenu vengeance et puni l'offenseur.

§ 11. C'est l'excès en ce genre que nous regardons plus particulièrement comme l'opposé de la douceur; car cet excès est plus ordinaire. Se venger outre mesure est plus conforme à la nature humaine; et les gens si difficiles à vivre nous en paraissent d'autant plus vicieux. — § 11. C'est d'ailleurs ce qu'on a dit antérieurement, et c'est ce que confirment clairement les détails où l'on vient d'entrer. Ce n'est pas chose facile que de déterminer précisément comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps, il convient de se mettre en colère, et quel est le point exact jusqu'où l'on fait bien d'aller, et celui où commence la faute. Tant qu'on ne dépasse que de très peu la limite, soit en plus, soit en moins, on n'encourt pas de blâme, puisque parfois nous approuvons ceux qui restent en deçà, en les louant de leur douceur, et que nous ne louons pas moins ceux qui s'emportent au-delà pour leur mâle courage, les trouvant capables du commandement et de l'autorité. Mais il ne serait pas du tout aisé d'indiquer, par des termes précis, le point où

l'on se rend blâmable par le degré ou la forme de son emportement. Le jugement ne peut ici se former qu'en présence des faits eux-mêmes, et sous le sentiment qu'ils provoquent. — § 12. Ce qui du moins est parfaitement clair, c'est que l'on doit estimer cette qualité de juste milieu qui fait que nous nous emportons contre qui il faut, pour ce qu'il faut, et dans la forme qu'il faut, en un mot avec toutes les autres conditions voulues. Quant à l'excès et au défaut, ils sont toujours dignes de blâme: d'un blâme modéré quand ils s'éloignent peu de la juste mesure; plus vif, quand ils s'en éloignent davantage; violent, quand ils s'en écartent beaucoup. C'est donc évidemment à la disposition moyenne qu'il faut principalement s'attacher.

§ 13. Telles sont les considérations que nous voulions présenter sur les habitudes de l'âme relatives à la colère.

1. πράτης.

2. ἀκρόχολοι : colère extrême.

3. πικροί. Barthélemy Saint-Hilaire: *atrabilaires*.

CHAPITRE VI

§ 1. Dans les relations de toutes sortes que les hommes ont entre eux pour la vie commune, soit de simple conversation, soit d'affaires, il y a des gens qui cherchent à se rendre agréables à tout le monde. Dans leur désir de plaire, ils approuvent toujours tout; ils ne contredisent sur rien, croyant que c'est un devoir de ne faire de peine à qui que ce soit parmi les personnes qu'ils rencontrent.

§ 2. Il y a d'autres gens qui, d'un caractère tout contraire à ceux-là, prennent le contre-pied en toutes choses, et ne *s'inquiètent jamais* de la peine qu'ils peuvent causer; ce sont ceux qu'on appelle gens moroses et querelleurs. — § 3. On voit, sans qu'on ait besoin de le dire, que ces deux dispositions opposées sont dignes de blâme, et qu'il n'y a de louable que la disposition moyenne qui fait qu'on accueille ou qu'on repousse comme on le doit les hommes et les choses qu'on doit accueillir, ou repousser.

§ 4. Du reste, cette sage disposition n'a pas reçu de nom particulier. Mais elle ressemble beaucoup à l'amitié; car l'homme que nous trouvons dans cette disposition moyenne est tel à nos yeux que nous serions prêts à l'appeler un ami véritable, s'il joignait à son obligeance un sentiment d'affection pour nous. — § 5. Mais il y a cette différence avec l'amitié, que le cœur de cet homme n'éprouve point de sentiment, et qu'il n'est point sérieusement attaché à ceux avec qui il se rencontre; ce n'est ni par amour ni par haine qu'il prend les choses comme il faut; c'est simplement parce qu'il est ainsi fait. Cela est si vrai qu'il garde toujours ce même caractère, et pour les gens qu'il ne connaît pas et pour ceux qu'il connaît, pour ceux qu'il voit d'habitude et pour ceux qu'il voit le plus rarement. Ce qui n'empêche pas qu'il ne conserve à l'égard de chacun toutes les nuances nécessaires; car il ne convient pas de traiter du même ton ses amis et des étrangers, quand on doit leur témoigner soit de l'intérêt, soit du mécontentement. — § 6. J'ai dit d'une manière générale que l'homme de ce caractère sera dans la société tout ce qu'il faut être. Mais j'ajoute que c'est en rapportant tout ce qu'il fait au bien et à l'utile, qu'il réussira sûrement à ne froisser personne, et même à faire plaisir à tout le monde.

§ 7. En effet, il semble ne songer qu'aux plaisirs et aux peines qui naissent du commerce des hommes entre eux. Mais toutes les fois qu'il ne serait pas bien à lui, ou qu'il lui serait nuisible, de prendre

part à certains plaisirs, il les repousse. Au besoin, il préfère même faire par son refus de la peine aux autres. Surtout si ce plaisir est de nature à causer un déshonneur plus ou moins grave, ou même une perte, à celui qui s'y livre, tandis que la contrariété qu'on lui oppose ne doit lui donner qu'un chagrin assez léger, il se décide à ne pas accueillir la proposition, et même à la combattre, sans craindre d'affliger les gens.

§ 8. Il sera d'ailleurs différent dans ses rapports avec les personnes de considération et avec les gens du commun, avec les personnes qui sont plus ou moins connues de lui. Il mettra le même soin à observer toutes les autres nuances, rendant à chacun ce qui lui appartient, cherchant toujours pour la chose même à faire plaisir à autrui, et prenant bien garde à faire de la peine; mais allant aussi toujours du côté où les conséquences peuvent être les plus graves; et j'entends par là qu'il ne recherche jamais que le beau et l'utile, sachant causer à l'occasion de petites peines, pour préparer plus tard un grand plaisir.

§ 9. Tel est donc l'homme qui a le caractère moyen que je viens d'indiquer. Mais ce caractère n'a pas reçu de nom spécial. Quant à celui qui cherche toujours à plaire, s'il ne prétend qu'à être agréable et sans avoir aucun autre motif, on l'appelle complaisant. Mais s'il agit ainsi pour qu'il lui en revienne quelque profit personnel, s'il vise par là à faire sa fortune ou à obtenir les choses que la fortune procure, c'est un flatteur. Enfin celui qui, loin de chercher à plaire, trouve mauvais tout ce que l'on fait, c'est, comme je l'ai déjà dit, l'homme difficile et querelleur. Si les deux caractères contraires semblent ici exclusivement opposés l'un à l'autre, c'est que le milieu n'a pas reçu de nom particulier.

CHAPITRE VII

§ 1. Le juste milieu en ce qui concerne la sotte vanité ou jactance, s'applique aussi à peu près aux mêmes choses que nous venons d'énumérer. Ce milieu non plus n'a pas de nom. Quoi qu'il en soit, il n'y aura pas de mal à étudier même ces vertus anonymes. Nous apprendrons mieux les choses de la morale en analysant chaque vertu en particulier; et nous nous convaincrions d'autant plus sûrement que les vertus sont des milieux, en voyant que cette condition se reproduit pour toutes généralement.

Nous venons de parler, en ce qui se rapporte aux relations de société, de ceux qui ne s'occupent que du plaisir et du chagrin qu'ils font aux autres. Parlons maintenant de ceux qui, dans ces rapports, sont vrais ou menteurs, soit par leurs discours, soit par leurs actions, soit par le rôle qu'ils se donnent.

§ 2. Le sot vaniteux, le fanfaron, est celui qui, en fait de choses propres à illustrer un homme, veut faire croire qu'il possède des qualités qu'il n'a réellement pas; ou qui veut faire supposer celles qu'il a plus grandes qu'elles ne sont en réalité. — § 3. L'homme réservé au contraire se refuse les qualités même qu'il possède, ou il les rapetisse. — § 4. Celui qui tient le milieu entre ces deux extrêmes, se donne pour ce qu'il est, aussi vrai dans sa vie que dans son langage. En parlant de lui-même, il s'attribue les qualités qu'il a; et il ne les fait ni plus grandes ni plus petites qu'elles ne sont. — § 5. On peut, du reste, en agissant dans chacun de ces cas et avec ces diversités, avoir un but ou n'en point avoir. Tout homme parle, agit et se conduit dans la vie selon son caractère propre, à moins qu'il n'ait en vue quelque intérêt particulier. — § 6. Mais comme en soi le mensonge est blâmable et mauvais, et que la vérité au contraire est belle et digne de louange, il s'ensuit que l'homme véridique¹ qui se tient dans le sage milieu est louable, et que ceux qui mentent dans un sens ou dans l'autre, sont blâmables, quoique, je l'avoue, le sot vaniteux et fanfaron le soient encore davantage.

Parlons de ces deux caractères; et d'abord, du véridique. — § 7. On comprend bien que nous ne parlons pas de l'homme qui sait dire la vérité dans les contrats réguliers, ni dans toutes ces occasions où se trouvent impliquées des questions de justice ou d'injustice; car c'est là une vertu d'un tout autre ordre. J'entends parler uniquement de celui qui, sans avoir à traiter d'aussi graves intérêts, sait dans sa

vie et dans ses discours dire la vérité, parce que tel est son mode d'être². — § 8. Un homme ainsi fait est réellement un homme d'honneur; il aime la vérité; et la disant dans les cas même où elle est sans importance, il saura la dire à plus forte raison là où elle importe; car alors il évitera comme une infamie le mensonge, qu'en soi il aurait fui naturellement. Ce caractère-là est vraiment digne d'estime. — § 9. Si parfois il s'écarte de la stricte vérité, ce sera plutôt pour affaiblir les choses; car cette atténuation du vrai a quelque chose de plus délicat; et les exagérations sont toujours faites pour choquer. — § 10. Mais celui qui sans aucun motif exagère les choses à son avantage, peut passer pour vicieux; car s'il ne l'était point, il ne se plairait pas au mensonge. Toutefois, il est plutôt léger que méchant. — § 11. Mais quand on ment par un motif, si c'est par amour des honneurs ou désir de la renommée comme le vaniteux, on n'est pas très coupable; si au contraire c'est directement en vue de l'argent, ou par une cupidité de ce genre, on se déshonore bien plus gravement. — § 12. On n'est pas vaniteux et fanfaron par cela seul qu'on est capable de mentir, mais parce qu'en fait on a préféré³ le mensonge à la vérité. On est fanfaron par son mode d'être⁴ et par nature, tout comme on est menteur. Tel menteur se complaît au mensonge lui-même; et tel autre ment, parce qu'il convoite de la renommée ou du profit. — § 13. Ceux donc qui, uniquement pour se faire une réputation, se montrent vaniteux et fanfarons, s'attribuent faussement des avantages qui attirent la louange des hommes ou leur jalouse admiration. Mais ceux dont la vanité vise au lucre s'attribuent des talents qui peuvent être utiles au prochain, et dont la fausseté peut se dissimuler assez aisément: par exemple, la science d'un médecin ou d'un devin habiles. Aussi sont-ce là les talents que se donnent le plus fréquemment les charlatans; car ils y sont poussés par les motifs qu'on vient de dire et qu'ils portent en eux.

§ 14. Quant à ceux qui ont cette réserve ou disposition ironique de toujours diminuer les choses, ils paraissent en général d'un caractère plus aimable et plus gracieux. Ce n'est pas, certainement, la cupidité qui les fait parler comme ils font; c'est plutôt parce qu'ils veulent fuir toute exagération. Les gens de ce caractère repoussent surtout avec soin tout ce qui peut donner de la célébrité; et l'on sait comme faisait Socrate. — § 15. Quant à ceux qui s'arrogent à tort des qualités sans importance, et dont ils veulent frapper les yeux de tout le monde, ce sont ce qu'on peut appeler d'assez mauvais lourdauds; et ils s'attirent bien vite le dédain qu'ils méritent. Parfois la réserve poussée trop loin ressemble à de la fanfaronnade; et ce n'est pas moins s'afficher que les gens qui s'habillent à la Spartiate; car l'exagération soit en trop, soit en moins, sent également le

fanfaron et le charlatan. — § 16. Mais quand on sait employer modérément la réserve et l'ironie, et qu'on l'applique à des choses qui ne sont ni trop vulgaires ni trop évidentes, ce badinage peut être fort gracieux. — § 17. En résumé, c'est la vaine jactance qui paraît l'opposé de la franchise, parce qu'elle est en effet un défaut plus grave que l'ironie ou fausse réserve.

1. ἀληθευτικός.

2. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire: *disposition naturelle*.

3. προαιρέσει.

4. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire: *habitude morale*; Voilquin: *habitude*; Tricot: *disposition de son caractère*; Gauthier-Jolif: *disposition morale*.

CHAPITRE VIII

§ 1. Comme il y a des moments de repos¹ dans la vie, et qu'il nous faut dans le repos même des distractions qui nous amusent, il semble qu'il peut y avoir dans ces moments une manière de société délicate et de bon goût, qui consiste à dire ce qu'il faut et comme il faut, et à écouter les autres aux mêmes conditions. On pourra même attacher grande importance à ne parler jamais qu'à des gens de cette espèce, et à ne point en entendre d'autres. — § 2. Évidemment, il peut y avoir en ceci comme en toute autre chose, soit excès en plus, soit défaut en moins, s'écartant tous les deux du juste milieu. — § 3. Il y a donc des gens qui, poussant à l'excès la manie de faire rire, doivent passer pour des bouffons insipides et accablants, cherchant à tout propos des plaisanteries, et visant bien plus à exciter les rires qu'à dire des choses convenables et décentes, et à ne point blesser celui dont ils se raillent. Au contraire, il y a d'autres gens qui ne trouvent jamais eux-mêmes rien de plaisant à dire, et qui en veulent à ceux qui ont plus d'esprit qu'eux; ce sont des personnages rustiques et grossiers. Mais ceux qui savent plaisanter avec goût, sont des hommes enjoués², et l'on pourrait presque dire d'un esprit souple et flexible³; car ce sont là en quelque façon des mouvements de caractère; et de même qu'on juge les corps par les mouvements qu'ils font, de même aussi l'on peut juger les caractères à des signes analogues.

§ 4. Cependant comme il n'y a rien de plus commun que la plaisanterie, et qu'on se plaît d'ordinaire à s'amuser et même à pousser la raillerie au-delà des justes bornes, il arrive assez souvent que les mauvais plaisants passent pour aimables et pour des gens de bon goût. Ils en sont loin pourtant, et ils en sont même fort loin, comme on en peut juger par ce que nous venons de dire. — § 5. L'adresse ou le tact est encore un avantage du mode d'être moyen que nous louons en ce genre. L'homme de tact sait ne dire et n'entendre que ce qu'il convient à un homme comme il faut, à un homme libre, d'entendre et de dire. Il y a certaines choses en effet qu'un honnête homme peut dire et qu'il peut entendre en plaisantant; mais la plaisanterie de l'homme libre ne ressemble point à celle de l'esclave, pas plus que celle de l'homme bien élevé ne ressemble à celle de l'homme sans éducation. — § 6. C'est une différence analogue à celle qu'on peut observer entre les comédies anciennes et les nouvelles. On ne trouvait d'un côté des plaisanteries

que dans des termes obscènes; et de l'autre, on se borne le plus souvent à des allusions; ce qui n'est pas de peu d'importance sous le rapport de la décence.

§ 7. Est-il donc possible de tracer les bornes de la bonne plaisanterie, en disant qu'elle ne doit se permettre que ce qui sied à un homme libre, qu'elle ne doit jamais choquer celui qui l'entend, et que loin de là elle doit au contraire lui faire plaisir? Ou bien, les choses de cette espèce n'échappent-elles pas à toute définition, justement parce que les antipathies et les goûts varient infiniment d'une personne à l'autre? Chacun souffrira et entendra ce qu'il convient à son caractère d'entendre, parce qu'on semble en quelque sorte faire soi-même ce qu'on laisse dire devant soi. — § 8. Il n'est pas à croire cependant qu'on ferait absolument tout ce qu'on écoute; car la plaisanterie peut être une sorte d'insulte; et certaines insultes sont défendues par les législateurs, qui auraient bien fait aussi de défendre des plaisanteries d'un certain genre. L'homme honnête et de bon goût, l'homme vraiment libre sera dans ses relations comme une loi perpétuelle pour lui-même.

§ 9. Tel est donc l'homme qui tient, dans le genre dont nous parlons, ce délicat milieu; qu'on l'appelle d'ailleurs homme de tact, homme enjoué ou comme on voudra.

§ 10. Quant au mauvais plaisant, il ne sait pas résister au plaisir de railler; il ne s'épargne pas plus lui-même qu'il n'épargne les autres; et pour provoquer les rires, il se permet des choses que ne dirait jamais un honnête homme, et quelques-unes qu'il n'entendrait même pas. — § 11. L'homme grossier et d'humeur farouche est tout à fait étranger à ces relations de société et n'en fait aucun usage; il n'y apporte rien pour sa part, et il s'y choque de tout. — § 12. Toutefois, il semble que c'est une chose tout à fait nécessaire dans la vie que d'y ménager des moments de relâche et d'amusement. On peut donc distinguer dans les relations de société les trois milieux dont nous avons successivement parlé; tous les trois se rapportent à l'échange de certains discours et de certains actes des hommes entre eux. La différence qui les sépare, c'est que l'un s'applique plus spécialement à la vérité; et que les deux autres s'appliquent au plaisir. Et des deux qui sont relatifs au plaisir, l'un ne se rapporte qu'à l'amusement proprement dit, tandis que l'autre est relatif aux autres rapports de la vie sociale.

1. ἀνάπαυσις.
2. ἐϋτράπελοι. Barthélemy Saint-Hilaire: *d'un commerce aimable*.
3. ἐτρητοι. Barthélemy Saint-Hilaire: *d'un commerce souple et flexible*; Voilquin: *d'esprit bien tourné*; Tricot: *à l'esprit alerte*; Gauthier-Jolif: *faculté à faire de « bons tours »*.
4. εὐτράπελος. Barthélemy Saint-Hilaire: *de bon ton*.

CHAPITRE IX

§ 1. On ne peut guère parler de la pudeur¹ ou la honte comme d'une vertu; elle est, à ce qu'il semble, plutôt une affection passagère² qu'un véritable mode d'être; et l'on peut la définir une sorte de crainte du déshonneur. — § 2. Ses conséquences même se rapprochent beaucoup de celles qu'a la crainte qu'on éprouve dans le danger. Ceux qui ressentent de la honte, rougissent tout à coup; comme ceux qui ont peur de la mort pâlisent instantanément. Or, ce sont là deux phénomènes purement corporels, et ce sont les caractères d'une émotion fugitive bien plutôt que d'un mode d'être.

§ 3. Cette affection même de la honte ou pudeur ne va pas bien à tous les âges. Elle ne sied guère qu'à la jeunesse. Si, dans notre opinion, il est bon que les jeunes cœurs soient très susceptibles de cette affection, c'est que, vivant à peu près exclusivement de la passion, ils sont exposés à commettre beaucoup de fautes et que la pudeur peut leur en épargner un bon nombre. Nous louons parmi les jeunes gens ceux qui sont timides et honteux. Mais on ne peut louer la timidité dans un vieillard; car nous ne croyons pas qu'un vieillard puisse jamais faire rien dont il ait à rougir. — § 4. La honte n'est jamais le fait d'un cœur tout à fait honnête, puisqu'elle ne se produit qu'à la suite des mauvaises actions, et qu'un homme honnête ne doit pas se laisser aller à en commettre. Peu importe d'ailleurs que les choses soient véritablement honteuses, ou qu'elle ne le soient que dans l'opinion; il ne faut faire ni les unes ni les autres; et l'on est sûr de n'avoir jamais à rougir. Il n'y a qu'un cœur vicieux qui soit capable de faire quelque chose de honteux. Mais être ainsi fait qu'on puisse commettre un acte de ce genre, et croire que par cela seul qu'on en rougit, on redevient honnête, c'est une énorme absurdité. La honte ne peut s'appliquer qu'aux actes volontaires, et jamais l'homme honnête ne fera volontairement une action honteuse. — § 6. Je conviens d'ailleurs qu'à un certain point de vue la honte peut n'être pas sans quelque honnêteté. Si l'on commettait telle ou telle faute, il serait bon d'en rougir; mais ceci n'a rien de commun avec les vertus véritables. Certes l'impudence, qui ne ressent plus la honte, est un vice, et celui qui ne rougit point du mal qu'il fait est un misérable. Mais il n'en est pas plus honnête pour cela de rougir après avoir fait des choses aussi coupables. — § 7. On peut même aller jusqu'à dire que la tempérance qui sait se dominer, n'est pas non plus une vertu très pure, et que c'est plutôt une vertu

mélangée. Mais on l'étudiera plus tard.

Pour le moment, parlons de la justice.

1. αἶδω.

2. πάθος.

LIVRE V

Théorie de la justice

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Pour bien étudier la justice et l'injustice¹, il faut voir trois choses: à quelles actions elles s'appliquent; quelle espèce de milieu est la justice, et ce que sont les extrêmes entre lesquels le juste est un louable milieu. — § 2. Suivons ici la même méthode que pour tout ce qui précède.

§ 3. Nous voyons que tout le monde s'accorde à nommer justice ce mode d'être qui porte les hommes à faire des choses justes, et qui est cause qu'on les fait et qu'on veut les faire. Même observation pour l'injustice: c'est le mode d'être contraire, qui est cause qu'on fait et qu'on veut faire des choses injustes. Voilà donc déjà comme un portrait de la justice que nous donnent ces considérations générales. — § 4. Il n'en est pas des sciences et des facultés que l'homme possède comme de ses modes d'être. La faculté aussi bien que la science reste, semble-t-il, tout à fait la même pour les contraires. Mais le mode d'être contraire n'est jamais celui des contraires également. Je m'explique par un exemple: la santé ne produit jamais des actes qui soient contraires à la santé, elle ne produit que des choses conformes à la santé. Ainsi, nous disons d'un homme que sa démarche annonce la santé, quand en effet il marche comme un homme qui se porte bien. — § 5. Souvent, un mode d'être contraire se révèle par le mode contraire; comme souvent aussi les modes d'être se manifestent par les sujets mêmes qui les produisent. En effet, si la bonne disposition du corps est parfaitement connue, la mauvaise disposition ne le devient pas moins; et si la bonne disposition peut être induite des circonstances qui la manifestent, réciproquement, ces circonstances résultent de la bonne disposition elle-même. Par exemple, si la bonne disposition du corps consiste dans l'épaisseur des chairs, il s'en suit nécessairement que la mauvaise consiste dans leur maigreur; et tout ce qui produira la bonne disposition sera aussi ce qui produira le développement des chairs. — § 6. Le plus ordinairement, quand l'un des termes contraires est pris en plusieurs sens, l'autre terme, par une suite nécessaire, peut se prendre aussi de plusieurs manières. Tel est le cas du juste et de l'injuste. — § 7. Il semble en effet que la justice et l'injustice peuvent s'entendre en plusieurs sens; et si l'homonymie dans ce cas nous échappe habituellement, c'est que les nuances sont très rapprochées. Elle serait plus claire et plus frappante, si elle s'appliquait à des choses plus éloignées entre elles; car alors la

différence dans l'idée est considérable; et c'est ainsi qu'on appelle sans erreur d'un même mot², dans la langue grecque, et l'os du cou des animaux et l'instrument avec lequel on ferme les portes.

§ 8. Voyons donc en combien de sens on peut dire d'un homme qu'il est injuste.

On flétrit tout à la fois de ce nom et celui qui transgresse les lois, et celui qui est trop avide, et celui qui fait aux autres une part inégale. Par une conséquence évidente, on doit appeler juste celui qui obéit aux lois, et celui qui observe avec autrui les règles de l'égalité. Ainsi, le juste sera ce qui est conforme à la loi et à l'égalité; l'injuste sera l'illégal et l'inégal. — § 9. Mais puisque l'homme avide qui demande plus qu'il ne lui est dû, est injuste aussi, il le sera en ce qui concerne les biens de cette vie, non pas tous cependant, mais ceux qui font la fortune et la misère. Ce sont là toujours des biens d'une manière générale, quoique ce ne soit pas toujours des biens pour tel individu en particulier. Les hommes d'ordinaire les désirent et les poursuivent; mais c'est bien à tort; tout ce qu'ils devraient faire, ce serait de souhaiter que ces biens qui sont bons en soi restassent aussi des biens pour eux, et de discerner avec sagesse ce qui pour eux en particulier peut être un bien réel. — § 10. L'homme injuste ne demande pas toujours au-delà de ce qui lui doit revenir équitablement. Parfois, l'injustice consiste à prendre moins qu'il ne faut, et, par exemple, dans le cas où les choses qu'il faut prendre sont absolument mauvaises. Comme un mal moindre paraît être en quelque sorte un bien, et que ce n'est qu'au bien que s'adresse l'avidité, celui qui recherche pour soi un moindre dommage, peut par cela seul passer aussi pour injustement avide. — § 11. Il viole aussi l'égalité, il est inique; car l'expression d'iniquité comprend encore cette idée de l'injustice; et c'est un terme commun. Mais de plus, il transgresse les lois; car c'est là précisément en quoi consiste l'illégalité; c'est-à-dire que la violation de l'égalité, l'iniquité, comprend toute injustice, et qu'elle est commune à tous les actes injustes, quels qu'ils soient. — § 12. Mais si celui qui viole les lois est injuste, et si celui qui les observe est juste, il est évident que toutes les choses légales sont aussi de quelque façon des choses justes. Tous les actes spécifiés par la législation sont légaux; et nous appelons justes chacun de ces actes. — § 13. Les lois, toutes les fois qu'elles statuent, ont pour objet de favoriser ou l'intérêt général de tous les citoyens, ou l'intérêt des principaux d'entre eux, ou même l'intérêt spécial de ceux qui sont les maîtres de l'État, soit par leur vertu, soit à tel autre titre. Par conséquent, nous pouvons dire des lois en un certain sens qu'elles sont justes, quand elles créent ou qu'elles conservent le bonheur, ou seulement quelques-uns des

éléments du bonheur, pour l'association politique. — § 14. La loi va même plus loin, et elle ordonne des actes de courage: par exemple, de ne pas quitter son rang, de ne pas fuir, de ne pas jeter ses armes. Elle ordonne encore des actes de sagesse et de tempérance, comme de ne pas commettre d'adultère, de ne nuire à personne. Elle ordonne des actes de douceur, comme de ne pas frapper, de ne pas injurier. La loi étend également son empire sur toutes les autres vertus, sur tous les autres vices, prescrivant telles actions et défendant telles autres: avec raison, quand elle a été raisonnablement faite; à tort, si elle a été improvisée avec trop peu de réflexion.

§ 15. La justice ainsi entendue est donc la vertu complète. Mais elle ne l'est pas en soi, mais par rapport à autrui³, et c'est là ce qui fait que bien souvent elle semble être la plus importante des vertus. «Ni le lever ni le coucher du soleil n'est aussi digne d'admiration⁴. » Et c'est de là que vient notre proverbe:

« Toute vertu se trouve au sein de la justice⁵. »

J'ajoute qu'elle est éminemment la complète vertu, parce qu'elle est elle-même l'exercice de la vertu⁶ complète et achevée. Elle est accomplie, parce que celui qui la possède peut appliquer sa vertu relativement aux autres, et non pas seulement pour lui-même. Bien des gens peuvent être vertueux pour ce qui les regarde individuellement, qui sont incapables de vertu en ce qui concerne les autres. — § 16. Aussi, je trouve que le mot de Bias⁷ est plein de bon sens: « Le pouvoir, disait-il, est l'épreuve de l'homme. » C'est qu'en effet le magistrat, investi du pouvoir, n'est quelque chose que relativement aux autres; il est déjà en communauté avec eux. — § 17. C'est encore par la même raison que, seule parmi toutes les vertus, la justice semble être comme un bien étranger, comme un bien pour les autres et non pour soi, parce qu'elle ne s'exerce qu'à l'égard d'autrui; car elle ne fait que ce qui est utile à d'autres, qui sont ou les magistrats ou le public entier. — § 18. Le plus méchant des hommes est celui qui par sa perversité nuit tout ensemble à lui-même et à ses semblables. Mais l'homme le plus parfait n'est pas celui qui emploie sa vertu pour lui-même; c'est celui qui l'emploie pour autrui; car c'est une tâche qui est toujours difficile. — § 19. Ainsi, la justice ne peut pas être considérée comme une simple partie de la vertu; c'est la vertu tout entière; et l'injustice qui est son contraire, n'est pas une partie du vice, c'est le vice tout entier. — § 20. On voit du reste, d'après les développements qui précèdent, en quoi diffèrent la vertu et la justice. Au fond la vertu reste la même;

seulement, la façon d'être n'est pas identique. En tant qu'elle est relative à autrui, c'est la justice; en tant qu'elle est tel mode d'être, c'est la vertu absolument parlant.

1. δικαιοσύνης καί ἀδικίας.
2. καίς.
3. ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Barthélemy Saint-Hilaire: *mais ce n'est pas une vertu absolue et purement individuelle; elle est relative à autrui.*
4. L'identité de l'auteur de ces vers reste incertaine; selon certains commentateurs, ils proviendraient d'une tragédie perdue d'Euripide.
5. Théognis (Mégare, VI^e siècle av. J.-C.), *Élégies*, v. 147.
6. τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν. Barthélemy Saint-Hilaire: *application d'une vertu.*
7. L'un des Sept Sages de la Grèce (VI^e siècle av. J.-C.).

CHAPITRE II

§ 1. Quoi qu'il en soit, nous étudions la justice en tant qu'elle est une partie de la vertu. On peut la considérer comme une vertu spéciale, ainsi que nous l'avons dit. Nous voulons de même étudier l'injustice comme étant une partie du vice. — § 2. Et voici bien la preuve qu'elle est un vice particulier. Celui qui commet sous les autres rapports des actes mauvais, fait mal; et il est injuste, si l'on veut. Mais on ne peut pas dire pour cela que par avidité il se fait une part plus forte que celle qui lui revient. Ainsi, l'homme qui dans la mêlée jette son bouclier par lâcheté, celui qui par méchanceté calomnie quelqu'un, celui qui par avarice refuse de secourir un ami, tous ces gens-là ne pèchent pas en prenant plus qu'il ne leur est dû. Réciproquement, quand un homme fait par avidité un lucre inique, il peut fort bien ne faire aucune des actions vicieuses que nous venons d'énumérer. Pourtant, s'il n'a pas commis toutes ces fautes, il en a certainement commis une, quelle qu'elle soit, puisqu'on doit le blâmer; et il a montré sa perversité et son injustice. — § 3. Il y a donc une certaine autre injustice qui est en quelque sorte une partie de l'injustice totale; il y a un injuste spécial, partie de l'injuste absolu, qui est la violation de la loi. — § 4. Ajoutez qu'entre deux hommes qui commettent un adultère, si l'un n'a en vue que le lucre qu'il en peut tirer et qu'il en tire réellement, et si l'autre au contraire, y mettant son argent, n'est entraîné que par sa passion, celui-ci doit passer pour un débauché plutôt que pour un homme basement intéressé, tandis que l'autre, s'il peut passer pour un homme injuste et coupable, n'est pas certainement un libertin, puisqu'il est clair que c'est le gain seul qui l'a fait agir. — § 5. Autre observation: on peut toujours rapporter tous les autres actes injustes, tous les autres délits à quelque vice spécial: par exemple, si un homme commet un adultère, on rapporte son délit à la débauche; si dans une bataille il abandonne son compagnon, à la lâcheté; s'il a frappé quelqu'un, à la colère; tandis que, s'il a commis sa faute en vue du profit qu'il en a tiré, on ne peut la rapporter à aucun autre vice que l'injustice elle-même.

§ 6. Il résulte évidemment de ceci qu'outre l'injustice entière et générale, il y a quelque autre injustice qui, comme partie, lui est synonyme, parce que la définition de toutes deux se trouve dans le même genre. Toutes deux en effet ont également leur action possible dans le rapport de l'agent à autrui. Mais l'une, relative à

tout ce qui concerne l'honneur, la fortune, le salut personnel et tous les motifs de cet ordre, si l'on pouvait les comprendre sous un seul et même nom, n'a en vue que le plaisir résultant d'un lucre inique; l'autre, au contraire, s'applique d'une façon générale aux mêmes choses qui préoccupent aussi, mais en sens inverse, l'homme vertueux¹.

§ 7. On voit donc qu'il y a plusieurs espèces de justice, et que c'est une vertu spéciale qu'il convient de distinguer de la vertu prise dans toute l'étendue de ce mot. Examinons de plus près ce qu'est la justice, et quels en sont les caractères.

§ 8. On a défini l'injuste en disant que c'est ce qui est illégal, et contraire aux règles de l'équité ou inique. Par suite, le juste est ce qui est légal et équitable; et ainsi, la première injustice dont on a parlé plus haut, est celle qui se rapporte à l'illégalité. — § 9. Mais les idées d'inégalité² et d'illégalité³, loin d'être une seule et même chose, sont fort différentes; l'une est à l'autre ce que la partie est relativement au tout; car tout ce qui est inégal est illégal; mais tout ce qui est illégal n'est pas inégal pour cela⁴. Par conséquent, l'injustice et l'injuste ne sont pas identiques à l'inégalité et à l'inégal; et les deux premiers termes diffèrent beaucoup des seconds. Les derniers sont des parties, les autres sont des tous. Ainsi, cette injustice spéciale qui résulte de l'inégalité, est une partie de l'injustice entière; et de même, telle action de justice est une partie de la justice totale.

§ 10. Il nous faut donc, pour être clair, parler de cette justice et de cette injustice partielles, et traiter du même point de vue du juste et de l'injuste. Nous laisserons de côté la justice et l'injustice considérées comme se confondant avec la vertu entière, étant, à l'égard d'autrui, l'une, la pratique de la vertu absolue; et l'autre, la pratique du vice. On voit avec une égale évidence comment il faudrait définir aussi le juste et l'injuste qui se rapportent à ces deux points de vue. Du reste, la plupart des actions conformes à la loi ne le sont pas moins aux principes de la vertu parfaite. La loi prescrit de vivre suivant les règles particulières de chaque vertu, tout comme elle défend les actes que peut inspirer chaque vice en particulier. — § 11. Réciproquement, tout ce qui prépare et produit la vertu entière et parfaite, est du domaine de la loi, comme le prouvent assez toutes les dispositions prescrites dans les lois pour l'éducation commune que l'on donne à la jeunesse. Quant à savoir si les règles de cette éducation qui doit rendre chaque individu absolument vertueux, peuvent être données par la politique ou par une autre science, nous aurons plus tard à discuter cette question; car ce n'est peut-être pas une seule et même chose d'être homme

vertueux, et d'être partout un bon citoyen.

§ 12. Mais je reviens à la justice partielle, et au juste qui, sous ce point de vue, se rattache à elle. J'y distingue d'abord une première espèce : c'est la justice distributive des honneurs, de la fortune et de tous les autres avantages qui peuvent être partagés entre tous les membres de la cité ; car dans la distribution de toutes ces choses, il peut y avoir inégalité, comme il peut y avoir égalité d'un citoyen à un autre. — § 13. A cette première espèce de justice, j'en ajoute une seconde : c'est celle qui règle les conditions légales des relations civiles et des contrats. Et ici encore, il faut distinguer deux nuances. Parmi les relations civiles, les unes sont volontaires ; les autres ne le sont pas. J'appelle relations volontaires, par exemple, la vente, l'achat, le prêt, la garantie, la location, le dépôt, le salaire ; et si on les appelle des contrats volontaires, c'est qu'en effet le principe de toutes les relations de ce genre ne dépend que de notre volonté. D'un autre côté, on peut, dans les relations involontaires, distinguer celles qui ont lieu à notre insu : le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la prostitution⁵, le détournement des esclaves, le meurtre par surprise, le faux témoignage ; et celles qui ont lieu à force ouverte, comme les sévices personnels, la séquestration, les chaînes dont on vous charge, la mort, la rapine⁶, les blessures qui estropient, les paroles qui offensent et les outrages qui provoquent.

1. σπουδαῖς.

2. τὸ ἄνισον.

3. τὸ παράνομον. Barthélemy Saint-Hilaire: *quantité plus grande*. Le manuscrit Lb (XII^e siècle, Paris, Bibliothèque nationale, grec 1854) porte en effet τὸ πλεόν au lieu de τὸ παράνομον. L'authenticité de ce passage est du reste controversée.

4. τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον. Barthélemy Saint-Hilaire : *car tout ce qui est plus est inégal ; mais tout ce qui est inégal n'est pas plus pour cela*.

5. προαγωγεία. Barthélemy Saint-Hilaire : *la corruption des domestiques*.

6. ἄρπαιγῇ. Barthélemy Saint-Hilaire : *rapt*; Voilquin : *pillage*; Tricot : *vol à main armée*; Gauthier-Jolif : *l'attaque à main armée*.

CHAPITRE III

§ 1. Puisque le caractère de l'injustice est l'inégalité, et que l'injuste est l'inégal, il s'en suit clairement qu'il doit y avoir un milieu pour l'inégal. Or, ce milieu, c'est l'égalité¹ ; car dans toute action, quelle qu'elle soit, où il peut y avoir du plus ou du moins, l'égalité se trouve aussi. — § 2. Si donc l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal; c'est ce que chacun voit, même sans aucun raisonnement; et si l'égal est un milieu, le juste doit être pareillement un milieu. — § 3. Mais l'égalité suppose tout au moins deux termes. Par une conséquence qui n'est pas moins nécessaire, le juste est un milieu et une égalité relativement à une certaine chose et à de certaines personnes. En tant que milieu, il est le milieu de certains termes, qui sont le plus et le moins; en tant qu'égalité, il est l'égalité de deux choses ; enfin en tant que juste, il se rapporte à des personnes d'un certain genre. — § 4. Le juste implique donc de toute nécessité au moins quatre éléments: les personnes, auxquelles le juste s'applique, sont au nombre de deux; et les choses, dans lesquelles se trouve le juste, sont deux aussi. — § 5. L'égalité est ici la même, et pour les personnes et pour les choses dans lesquelles elle est. Je veux dire que le rapport dans lequel sont les choses, est aussi le rapport des personnes entre elles. Si les personnes ne sont pas égales, elles ne devront pas non plus avoir des parts égales. Et de là, les disputes et les réclamations, lorsque des prétendants égaux n'ont pas des parts égales ; ou lorsque n'étant pas égaux, ils reçoivent pourtant d'égales portions. — § 6. Ceci même est de toute évidence, si, au lieu de regarder aux choses, on regarde au mérite des personnes qui les reçoivent. Chacun s'accorde à reconnaître que dans les partages, le juste doit se mesurer au mérite relatif des rivaux. Seulement, tout le monde ne fait pas consister le mérite dans les mêmes choses. Les partisans de la démocratie le placent uniquement dans la liberté; ceux de l'oligarchie le placent tantôt dans la richesse, tantôt dans la naissance; et ceux de l'aristocratie, dans la vertu.

§ 7. Ainsi donc, le juste est quelque chose de proportionnel. La proportion n'est pas bornée spécialement au nombre pris dans son unité et dans son abstraction; elle s'applique au nombre en général ; car la proportion est une égalité de rapports, et elle se compose de quatre termes au moins. — § 8. D'abord, il est de toute évidence que la proportion discrète est formée de quatre termes². Mais cela n'est pas moins évident pour la proportion continue³. Celle-ci emploie un

des termes comme s'il en formait deux à lui seul, et elle le répète deux fois: elle dit, par exemple, A est à B comme B est à C. Ainsi, B est répété deux fois, de sorte que, par cette répétition de B, les termes de la proportion sont aussi au nombre de quatre.

§ 9. Le juste se compose également de quatre termes au moins, et le rapport est le même ; car il y a la même division exactement et pour les personnes et pour les choses. Ainsi donc, de même que le terme A est à B, de même que le terme C est à D; et réciproquement, de même que A est C, de même B est D. Par suite aussi, le total de deux des termes est dans le même rapport avec le total des deux autres termes; et l'on forme de part et d'autre ce total, en additionnant les deux termes qu'on sépare de ceux qui les suivent. Si les termes sont combinés entre eux suivant cette règle, l'addition reste parfaitement juste. Ainsi donc, l'accouplement de A avec C et de B avec D est le type de la justice distributive¹ ; et le juste de cette espèce est un milieu entre des extrêmes qui sans cela ne seraient plus en proportion; car la proportion est un milieu, et le juste est toujours proportionnel. — § 10. Les mathématiciens appellent cette proportion, géométrique ; et en effet, dans la proportion géométrique, le premier total est au second total, comme chacun des deux termes est à l'autre. — §11. Mais cette proportion qui représente le juste, n'est pas continue; car il n'y a pas numériquement un seul et même terme pour la personne et pour la chose. Si donc le juste est la proportion géométrique, l'injuste est ce qui est contre la proportion. Ce peut être d'ailleurs tantôt en plus, et tantôt en moins. Et c'est bien là ce qui se passe aussi dans la réalité: celui qui commet l'injustice s'attribue plus qu'il ne doit avoir, et celui qui la souffre reçoit moins qu'il ne lui revient. — § 12. Mais c'est à l'inverse, quand il s'agit du mal, parce qu'un moindre mal, comparativement à un mal plus grand, peut être regardé comme un bien. Le mal moindre est préférable au mal plus grand; or, ce qu'on préfère, c'est toujours le bien; et plus la chose est préférable, plus aussi le bien est grand.

§ 13. Telle est donc l'une des deux espèces qu'on peut distinguer dans le juste.

1. τὸ ἴσον : l'égal.

2. 6 est à 3 comme 4 est à 2.

3. 8 est à 4 comme 4 est à 2.

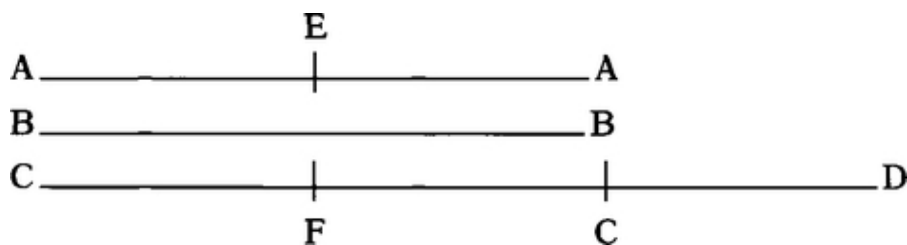
4. ἐν διανομῇ δίκαιόν. La justice distributive, διανεμητική.

CHAPITRE IV

§ 1. Quant à l'autre espèce de la justice, c'est la justice réparatrice¹, qui règle les rapports des citoyens entre eux, et dans les relations volontaires et dans les relations involontaires. — § 2. Le juste se présente ici sous une tout autre forme que la première. Le juste qui ne concerne que la distribution des ressources communes de la société, doit toujours suivre la proportion que nous venons d'expliquer. Si l'on venait à partager les richesses sociales, il faudrait que la répartition eût lieu précisément dans le même rapport qu'ont entre elles les parts apportées par chacun. L'injuste, c'est-à-dire l'opposé du juste ainsi entendu, est ce qui serait contraire à cette proportion. — § 3. Le juste dans les transactions civiles est bien aussi une sorte d'égalité, et l'injuste une sorte d'inégalité. Mais ce n'est pas suivant la proportion dont on vient de parler, c'est suivant la proportion simplement arithmétique. Très peu importe en effet que ce soit un homme distingué qui ait dépouillé un citoyen obscur, ou que le citoyen obscur ait dépouillé l'homme de distinction; très peu importe que ce soit un homme distingué ou un homme obscur qui ait commis un adultère ; la loi ne regarde qu'à la différence des délits; et elle traite les personnes comme tout à fait égales. Elle recherche uniquement si l'un a été coupable, si l'autre a été victime; si l'un a commis le dommage, et si l'autre l'a souffert. — § 4. Par suite, le juge s'efforce d'égaliser cette injustice qui n'est qu'une inégalité; car lorsque l'un a été frappé et que l'autre a porté les coups, lorsque l'un tue et que l'autre meurt, le dommage éprouvé d'une part et l'action produite de l'autre sont inégalement partagés ; et le juge, par la peine qu'il impose, essaie d'égaliser les choses, en ôtant à l'une des parties le profit qu'elle a fait. — § 5. Je me sers d'ailleurs de termes généraux qu'a consacrés l'usage dans les cas de ce genre, bien que ces expressions ne soient précisément applicables que dans certains cas; et je dis profit en parlant de celui qui a frappé; et perte, en parlant de celui qui a souffert la violence. — § 6. Mais quand le juge a pu mesurer le dommage éprouvé, le profit de l'un devient sa perte; et la perte de l'autre devient son profit. Ainsi, l'égalité est le milieu entre le plus et le moins. Profit et perte ou souffrance doivent s'entendre, le premier du plus, et le second du moins, en sens contraire. Le plus en fait de bien, et le moins en fait de mal, c'est le profit; et le contraire, c'est la perte ou la souffrance. L'égal qui tient le milieu entre l'un et l'autre, est ce que nous

appelons le juste; et, en résumé, le juste qui a pour objet de redresser les torts, est le milieu entre la perte ou la souffrance de l'un et le profit de l'autre.

§ 7. Voilà comment toutes les fois qu'il y a contestation on se réfugie près du juge. Mais aller au juge, c'est aller à la justice; car le juge nous apparaît comme la justice vivante et personnifiée. On va chercher un juge qui tienne le milieu entre les parties contendantes ; et l'on donne même parfois aux juges le nom de médiateurs, comme si l'on était sûr d'avoir rencontré la justice une fois qu'on a rencontré le juste milieu. — § 8. Le juste est donc un milieu, puisque le juge lui-même en est un. Or, le juge égalise les choses; et l'on pourrait dire que, dans une ligne coupée en parties inégales et où la portion la plus grande dépasse la moitié, il retranche la partie qui l'excède et l'ajoute à la plus petite portion. Puis, quand le tout a été partagé en deux parts complètement égales, alors chacun des plaideurs reconnaît qu'il a la part qui lui doit revenir, c'est-à-dire que les plaideurs ont chacun une part égale. — § 9. Mais l'égal est le milieu entre la part la plus grande et la part la plus petite, en proportion arithmétique; et voilà pourquoi, dans la langue grecque, le mot qui signifie le juste², est presque identique à celui qui signifie la division égale en deux parties³, et qu'il suffit de changer une seule lettre de part et d'autre, pour que les mots qui expriment le juste et la division en deux, le juge⁴ et celui qui divise une chose en deux⁵, soient des mots absolument pareils. — § 10. Deux choses étant égales, si l'on enlève à la seconde une certaine quantité que l'on ajoute à l'autre, la première surpassera la seconde de deux fois la quantité ajoutée. Car si l'on se borne à retrancher cette quantité à l'une, sans l'ajouter à l'autre, la première chose ne surpassera la seconde que d'une fois cette différence. Ainsi donc, la portion augmentée surpassera d'un la moitié de la chose; et cette moitié, à son tour, surpassera d'un aussi la portion à laquelle on a enlevé quelque chose. — §11. Par là nous pouvons savoir ce qu'il faut retrancher à celui qui a plus, et ce qu'il faut rendre à celui qui a moins. Il faut ajouter au terme qui a moins toute la quantité dont la moitié le surpasse, et enlever au terme le plus grand toute la quantité dont la moitié elle-même est surpassée. — § 12. Soient trois lignes AA, BB, CC, égales les unes aux autres. De AA retranchons la partie AE, et à CC ajoutons la partie CD. Il en résulte que la ligne entière CCD surpasse AE de la partie CD et de la partie CF. Elle surpasse donc aussi BB de CD.



[On pourrait dire qu'il en est de même dans tous les autres arts comme il en est ici de la justice. Les arts ne subsisteraient pas, si, pour chacun, l'agent n'agissait pas dans une certaine mesure et d'une certaine façon; et si la chose qui doit souffrir l'action ne la souffrait pas également dans une mesure et d'une manière déterminées⁶.] — § 13. J'ajoute aussi que ces noms de profit et de perte que nous employons, en étudiant la justice, sont venus de l'échange et des transactions volontaires. Quand on a plus qu'on n'avait d'abord, cela s'appelle faire un profit; et quand, au contraire, on se trouve avoir moins qu'au début, cela s'appelle essuyer une perte. C'est ce qui arrive, par exemple, dans les transactions de vente et d'achat, et dans toutes celles où la loi a laissé pleine liberté aux contractants. Mais quand on n'a ni plus ni moins que ce qu'on avait, et que les choses sont restées tout ce qu'elles étaient auparavant, on dit que chacun a son bien, et que personne n'a fait ni perte ni profit.

§ 14. En résumé, le juste est l'exact milieu entre un certain profit et une certaine perte, dans les transactions qui ne sont pas volontaires; et il consiste en ce que chacun a sa part égale après comme avant.

1. τὸ διορθωτικόν (justice rectificative, correctrice). Dans le texte: *réparatrice et répressive*.

2. δίχαιον.

3. δίχα.

4. διχαστής.

5. διχαστής.

6. Toute cette phrase que j'ai mise entre crochets, est évidemment un hors d'œuvre; elle n'est point ici à sa place, bien que tous les manuscrits la donnent, et que les commentateurs grecs, en l'expliquant, en reconnaissent aussi l'authenticité. Voir plus loin la même phrase répétée dans le chapitre suivant, § 7 (note du traducteur).

CHAPITRE V

§ 1. La réciprocité, le talion paraît à quelques personnes être le juste absolu. C'est la doctrine des Pythagoriciens¹, qui ont défini le juste, en disant d'une manière absolue: «Que c'est rendre exactement à autrui ce qu'on en a reçu. » Mais le talion ne s'accorde, ni avec la justice distributive, ni avec la justice réparatrice et répressive. — § 2. Pourtant l'on insiste, et l'on prétend que le talion, c'est la justice de Rhadamante :

« Souffrir ce qu'on a fait, c'est la bonne justice². »

§ 3. Mais il y a bien des cas où cette doctrine est en défaut: par exemple, si celui qui a porté les coups est un magistrat, il ne doit pas être frappé à son tour ; et si, au contraire, quelqu'un a frappé le magistrat, il ne suffit pas qu'il soit frappé; il faut encore qu'il soit puni. On doit, en outre, faire une grande différence selon que le délit a été volontaire ou involontaire. — § 4. J'avoue du reste que dans toutes les relations communes que les citoyens échangent entre eux, cette espèce de justice, c'est-à-dire la réciprocité proportionnelle et non pas strictement égale, est le lien même de la société. L'État ne subsiste que par cette réciprocité de services qui fait que chacun rend proportionnellement ce qu'il a reçu. En effet de deux choses l'une: ou l'on cherche à rendre le mal pour le mal; autrement, la société serait une sorte de servitude, si l'on n'y pouvait rendre le mal qu'on a éprouvé ; ou bien on cherche à rendre le bien pour le bien; si non, il n'y a plus une réciprocité de services de la part des citoyens entre eux; et c'est cependant par ce mutuel échange de services que la société peut subsister. — § 5. Ceci nous explique aussi pourquoi l'on place le temple des Grâces³ dans le lieu le plus fréquenté de la ville: c'est afin d'exciter les citoyens à rendre à chacun les services qu'ils en ont reçus; car c'est là le propre de la Grâce. Il faut que vous obligiez à votre tour celui qui s'est montré gracieux envers vous; et vous devez ensuite tâcher de prendre vous-même l'initiative, en vous montrant spontanément gracieux envers lui.

§ 6. On peut représenter cette réciprocité proportionnelle de services, par une figure carrée où l'on combinerait les termes opposés dans le sens de la diagonale⁴. Soit, par exemple, l'architecte

A, le cordonnier B, la maison C, le soulier D. Ainsi, l'architecte recevra du cordonnier l'ouvrage qui est propre au cordonnier; et en retour, il lui rendra l'ouvrage qu'il fait lui-même. Si donc il y a d'abord entre les services échangés une égalité proportionnelle, et qu'ensuite il y ait réciprocité de bons offices, les choses se passeront comme je l'ai dit. Autrement, il n'y a ni égalité, ni stabilité dans ces rapports; car puisqu'il se peut fort bien que l'œuvre de l'un vaille plus que celle de l'autre, il faut nécessairement les égaliser. — §7. Cette règle se retrouve dans tous les autres arts; ils seraient impossibles, si, d'une part, l'agent qui doit produire, n'agissait pas dans une certaine mesure et d'une certaine façon, et si, d'autre part, l'être qui doit souffrir l'action et la consommer ne souffrait pas cette action dans une mesure et d'une manière déterminées. De fait, il n'y a pas de relations possibles entre deux agents semblables, entre deux médecins. Mais il y a possibilité de relations communes d'un médecin, par exemple, à un agriculteur; et en général, entre des gens qui sont différents, qui ne sont pas égaux, et qu'il faut égaliser entre eux avant qu'ils ne puissent traiter.

§ 8. Ainsi donc, il faut toujours que les choses pour lesquelles l'échange a lieu, soient comparables entre elles sur quelque point; et c'est là que vient se placer la monnaie. On peut dire qu'elle est une sorte de milieu, d'intermédiaire; elle est la mesure commune de toutes les choses; et par conséquent, elle évalue le prix supérieur de l'une tout aussi bien que le prix inférieur de l'autre. Elle montre combien il faudrait de chaussures, par exemple, pour égaler la valeur d'une maison, ou celle des aliments que l'on consomme. Il faut donc que du maçon au cordonnier, il y ait tant de chaussures données pour le prix de la maison, ou encore tant de chaussures pour le prix des aliments. Sans cette condition, il n'y aurait plus ni échange ni association possible; et l'un et l'autre ne sauraient avoir lieu, si l'on ne parvenait point à établir entre les choses une sorte d'égalité. — § 9. Il faut donc, je le répète, trouver une mesure unique qui puisse s'appliquer à tout sans exception. Mais c'est le besoin que nous avons les uns des autres qui, dans la réalité, est le lien commun de la société qu'il maintient. Si les hommes n'avaient point de besoins, ou s'ils n'avaient pas des besoins semblables, il n'y aurait pas d'échange entre eux, ou du moins l'échange ne serait pas le même. Mais par l'effet d'une convention toute volontaire, la monnaie est devenue en quelque sorte l'instrument et le signe du besoin. C'est pour rappeler cette convention que, dans la langue grecque, on donne à la monnaie un nom⁵ dérivé du mot même qui signifie la loi⁶; parce que la monnaie n'existe pas dans la nature; elle n'existe que selon la loi, et il dépend de nous de la changer et de la rendre inutile, si nous le voulons.

§ 10. Il n'y a donc réciprocité véritable que quand on a égalisé les choses à l'avance, et que la relation du laboureur, par exemple, au cordonnier, est aussi la relation de l'ouvrage de l'un à l'ouvrage de l'autre. Mais il ne faut pas exiger le rapport de proportion, quand ils auront fait l'échange entre eux. Autrement, l'un des extrêmes aurait toujours les deux unités de plus dont nous parlions tout à l'heure. Mais quand chacun d'eux a encore son bien, alors ils sont égaux et dans une association véritable, parce que cette égalité peut s'établir de leur libre consentement. Soit le laboureur A; la nourriture qu'il produit, C ; le cordonnier, B; et son ouvrage ramené à l'égalité, D. Si la réciprocité des services n'existait pas avec les conditions que nous venons de dire, il n'y aurait pas d'association entre les hommes. — § 11. Ce qui prouve bien que c'est le besoin seul qui rapproche les deux contractants et en fait comme une unité, c'est que quand deux hommes sont sans besoins l'un envers l'autre, soit tous les deux, soit l'un des deux seulement, ils ne font pas d'échange, comme ils sont poussés à en faire, lorsque l'un a besoin de ce que l'autre possède; et qu'ayant besoin de vin, par exemple, il donne en échange le blé qu'il a et qu'on peut emporter. Il faut donc qu'on égalise les choses de part et d'autre. — § 12. Mais si actuellement l'on n'a besoin de rien, l'argent que l'on garde en main est comme une garantie que le futur échange pourra facilement avoir lieu, dès que le besoin se fera sentir; car il faut que celui qui alors donnera l'argent, soit assuré de trouver en retour ce qu'il demandera. D'ailleurs, la monnaie elle-même est soumise aux mêmes variations: elle ne conserve pas toujours la même valeur, bien que cette valeur soit cependant plus fixe et plus uniforme que celles des choses qu'elle représente. Il faut donc qu'il y ait une appréciation générale des choses ; car c'est seulement ainsi que l'échange sera toujours possible; et si l'échange a lieu, il y a par cela même association⁷ et commerce. La monnaie, en devenant comme une mesure générale qui permet de mesurer toutes choses les unes par rapport aux autres, égalise tout. Ainsi, sans l'échange, pas de commerce ni de sociétés⁸; sans égalité pas d'échange; et sans mesure commune, pas d'égalité possible. En réalité, il ne se peut pas que des choses si différentes les unes des autres soient commensurables entre elles; mais il est certain que pour le besoin qu'on en a, on peut arriver sans trop de peine à les mesurer toutes suffisamment. — § 13. Il faut donc qu'il y ait une unité de mesure. Mais cette unité est arbitraire et conventionnelle ; on l'appelle monnaie, mot qui a en grec le sens étymologique qu'on a dit; et elle rend tout commensurable; car tout, sans exception, se mesure au moyen de la monnaie. Soit une maison A, dix mines B, un lit C. Soit A la moitié de B, c'est-à-dire que la maison vaut cinq mines, on est égale à cinq mines. Supposons aussi que le lit C ne

vaillie que le dixième de B. Avec ces données, on voit aisément combien il faut de lits pour égaler la maison; c'est-à-dire qu'il en faut cinq. On comprend que c'est de cette façon, en nature, que l'échange avait lieu avant que la monnaie n'existât; car peu importe que cinq lits soient échangés contre la maison, ou contre tout autre objet qui aurait la valeur des cinq lits.

§ 14. On voit donc d'après toutes ces considérations ce que c'est que le juste et l'injuste. Ces points une fois fixés, on voit aussi que l'équité personnelle, la pratique personnelle de la justice est un milieu entre une injustice commise et une injustice soufferte. D'une part, on a plus qu'on ne doit avoir; de l'autre, on a moins. Mais si la justice est un milieu, ce n'est pas comme les vertus précédentes: c'est parce qu'elle tient la place du milieu, tandis que l'injustice est aux deux extrêmes. — § 15. La justice est la vertu qui fait qu'on appelle juste un homme qui, dans sa conduite, pratique le juste par une décision réfléchie⁹, et qui sait également le répartir et à lui-même à l'égard d'autrui, et entre d'autres personnes; qui sait agir, non pas de manière à se donner plus à lui-même et moins à son voisin, si la chose est utile, et tout à l'inverse, si elle est mauvaise; mais qui sait assurer de lui à autrui l'égalité proportionnelle, comme il l'assurerait, s'il avait à prononcer dans les discussions des autres.

§ 16. Quant à l'injustice, elle est précisément le contraire de tout cela relativement à l'injuste. L'injuste est tout à la fois l'excès en plus, et le défaut en moins, dans tout ce qui peut être utile ou nuisible; et jamais il ne tient le moindre compte de la proportion. Par suite, l'injustice est tout ensemble et un excès et un défaut, parce qu'elle est sans cesse ou dans l'excès ou dans le défaut, relativement à l'individu lui-même; car si la chose est bonne, l'homme injuste s'en attribue une part énorme et pèche par excès; quand elle est nuisible, il pèche par défaut en s'en attribuant le moins qu'il peut, et relativement aux autres; car ce sont en général les mêmes dispositions; et sans se soucier jamais des règles équitables de la proportion, l'homme injuste prononce au hasard selon que cela se trouve, comme si dans une injustice, le moindre mal n'était pas de la souffrir, et le plus grand de la commettre.

§ 17. Telles sont les considérations que je voulais présenter sur la justice et l'injustice, et sur la nature de chacune d'elles, et aussi sur le juste et l'injuste en général.

1. Qui ont insisté cependant aussi sur la justice proportionnelle (note du traducteur).
2. Rhadamante, frère de Minos, le législateur crétois, possédait une réputation de justice qui invitait à se réclamer de son autorité (Gauthier-Jolif, dans EN, II, première partie, p. 374). Certains commentateurs attribuent ces vers à Hésiode.
3. Le mot de « Grâces » [χάρις] a dans la langue grecque la double acception qu'il a aussi dans la nôtre. C'est une sorte de jeu de mots que fait Aristote (note du traducteur).
4. L'opération indiquée par ces mots, fait remarquer Jackson, n'est pas le simple tracé de la diagonale d'un carré, mais l'addition de deux termes opposés diamétralement. Cette remarque permet de comprendre comment la réciprocité proportionnelle se distingue de la juste distribution (Gauthier-Jolif, op. cit., 376).

A - B = personnes
C - D = choses

$\begin{matrix} A & & C \\ & \times & \\ B & & D \end{matrix}$

$$\frac{A + D}{B + C} = \frac{A}{B}$$

5. νόμιμα.
6. νόμος.
7. κοινωνία. Voilquin : vie sociale; Tricot : communauté d'intérêts ; Gauthier-Jolif : association.
8. κοινωνία.
9. προαίρεσιν. Barthélemy Saint-Hilaire: par une préférence de sa raison.

CHAPITRE VI

§ 1. Comme il est possible que celui qui commet une injustice ne soit pas encore complètement injuste¹, on peut se demander quel est le point où l'on devient réellement injuste et coupable dans chaque genre d'injustice : par exemple, voleur, adultère, brigand? Ou bien ne doit-on faire ici absolument aucune différence? Ainsi, un homme a pu avoir commerce avec une femme en sachant très bien à qui il avait affaire; mais c'est sans aucune préméditation, et c'est la passion seule qui l'a entraîné. — § 2. Sans doute, il agit injustement²; mais il n'est pas vraiment injuste³, et, par suite, il peut n'être pas un voleur bien qu'il ait volé, un adultère quoi qu'il ait eu un commerce adultère; et de même pour les autres espèces de délits.

§ 3. On a dit plus haut quel est le rapport du talion ou de la réciprocité à la justice. Mais n'oublions pas que ce qu'on cherche ici c'est tout à la fois et le juste absolu et le juste social, c'est-à-dire le juste appliqué à des gens qui associent leur vie pour assurer leur indépendance⁴, et qui sont libres et égaux, soit proportionnellement, soit individuellement et numériquement. Par conséquent, toutes les fois que ces biens ne leur sont pas garantis, il n'y a pas non plus de justice sociale proprement dite pour eux, les uns par rapport aux autres. Il y a seulement une justice quelconque qui ressemble plus ou moins à celle-là; car il n'y a de justice que quand il y a une loi qui prononce entre les hommes. Or, il n'y a de loi que là où il y a injustice possible, puisque le jugement est la décision sur le juste et l'injuste. Partout où il y a injustice possible, on peut aussi commettre des actes injustes; mais là où on commet des actes injustes, il n'y a pas toujours injustice réelle, c'est-à-dire action de s'attribuer à soi-même plus de biens réels qu'on ne doit en avoir, et moins de maux réels qu'on ne doit en souffrir. — § 4. C'est là ce qui fait que nous attribuons le pouvoir, non pas à l'individu, mais à la raison; parce que l'individu revêtu du pouvoir n'agit bientôt plus que pour lui seul, et ne tarde pas à devenir un tyran. Mais le magistrat à qui le pouvoir est confié est le gardien de la justice; et s'il est le gardien de la justice, il l'est aussi de l'égalité. Il ne s'avise jamais en ce qui le regarde de s'attribuer plus que ce qui lui revient, puisqu'il est juste; et il ne se donne jamais personnellement une part plus considérable des biens qui sont à répartir, à moins que

proportionnellement il ne doit réellement en avoir davantage. Par suite, on peut dire qu'en ce sens il travaille pour autrui ; et voilà ce qui m'a fait dire que la justice est un bien et une vertu qui concerne les autres plus que l'individu lui-même, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut. — § 5. Le magistrat mérite donc une récompense qu'il faut lui donner; et cette récompense, c'est l'honneur et la considération. Ceux qui ne se contentent pas de ce noble salaire deviennent des tyrans.

§ 6. Le droit du maître et le droit du père ne se confondent pas avec ceux dont nous venons de parler; mais ils leur ressemblent. On comprend en effet qu'il n'y a pas à proprement parler d'injustice possible à l'égard de ce qui nous appartient. Or, la propriété d'un homme, et son enfant, tant que cet enfant n'a qu'un certain âge et n'est pas séparé de son père, sont comme une partie de lui-même⁵. Mais personne ne peut de propos délibéré vouloir se nuire ; et aussi n'y a-t-il pas d'injustice à l'égard de soi-même. Il n'y a donc rien ici de la justice ni de l'injustice sociale et politique. Le juste politique n'existe qu'en vertu de la loi, et ne s'applique qu'aux êtres qui naturellement doivent être gouvernés par la loi; or, ces êtres-là sont ceux qui, dans leur égalité, peuvent prétendre à une alternative de commandement et d'obéissance. Voilà pourquoi cette sorte de justice s'applique bien plus du mari à la femme que du père aux enfants, ou du maître aux propriétés. La justice qui régit les propriétés et les enfants, c'est la justice domestique⁶, qui diffère, elle aussi, de la justice politique et civile.

1. ἐπει δ' ἔστιν ἀδικοῦντα μὴ τῷ ἀδικον εἶναι. Barthélemy Saint-Hilaire : ... *comme une injustice ou un crime, ne soit pas encore complètement injuste et criminel*.

2. Ἀδικοῦ μὲν οὖν. Barthélemy Saint-Hilaire : *il a commis un crime*.

3. Barthélemy Saint-Hilaire : *ce n'est pas un vrai criminel*.

4. αὐτάρχεια.

5. *Le philosophe se laisse ici abuser par une métaphore (note du traducteur)*.

6. οἰκονομικὸν δικαίον. Cf. Politique, livre I, ch. I, II et V.

CHAPITRE VII

§ 1. Dans la justice civile, dans le droit politique¹, on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal. Ce qui est naturel, c'est ce qui a partout la même force et ne dépend point des décrets que les hommes peuvent rendre dans un sens ou dans l'autre. Ce qui est purement légal, c'est tout ce qui, dans le principe, peut indifféremment être de telle façon ou de la façon contraire, mais qui cesse d'être indifférent dès que la loi a disposé: par exemple, la loi prescrit de porter la rançon des prisonniers à une mine, ou d'immoler une chèvre à Jupiter, et non pas une brebis. Telles sont encore toutes les dispositions relatives à des particuliers; et la loi peut ordonner ainsi de sacrifier à Brasidas². Tel est enfin tout ce qui est prescrit par des décrets spéciaux. — § 2. Il est des personnes³ qui pensent que la justice, sous toutes ses formes sans exception, a ce caractère de mutabilité. Selon elles, ce qui est vraiment naturel est immuable, et a partout la même force, les mêmes propriétés. Ainsi, le feu brûle tout aussi bien et dans nos contrées et en Perse, tandis que les lois humaines et les droits qu'elles fixent sont dans un changement perpétuel. — § 3. Cette opinion n'est pas parfaitement exacte; mais elle est vraie cependant en partie. Peut-être pour les Dieux n'y a-t-il rien de cette mobilité; mais pour nous il y a des choses qui, tout en étant naturelles, sont sujettes néanmoins à changer. Pourtant, tout n'est pas variable, et l'on peut distinguer avec raison dans la justice civile et politique ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas. — § 4. Mais en admettant même que tout soit variable en ceci, on discerne clairement, parmi les choses qui pourraient être encore autrement qu'elles ne sont, celles qui par leur nature sont muables, et celles qui, sans l'être naturellement, ne le deviennent que par l'effet de la loi et de nos conventions. La même distinction pourra convenir tout aussi bien à d'autres choses que la justice; et ainsi, la main droite est naturellement plus prête à nous servir, bien que cependant tous les hommes puissent se rendre ambidextres. — § 5. Il en est des prescriptions de la justice, fondées sur des conventions et sur l'utilité, absolument comme il en est des mesures pour apprécier les objets. Les mesures de vin et de froment ne sont pas partout d'une égale contenance; et pourtant, elles sont également partout plus grandes là où l'on achète, et plus petites là où l'on vend. De même aussi les droits qui ne sont pas naturels, mais qui sont purement

humains, ne sont point partout identiques. Les constitutions ne le sont pas davantage, bien qu'il n'y en ait qu'une seule qui soit partout naturelle, et c'est la meilleure. — § 6. Mais chacun des décrets, chacune des prescriptions légales en particulier, sont comme les idées générales par rapport aux idées particulières. Les actions accomplies peuvent être fort nombreuses; et cependant chacune des lois qui les règlent est une, parce que le principe en est général. — § 7. Il faut encore faire une différence entre l'injuste légale et l'injuste pris absolument, entre le juste légal et le juste absolu. L'injuste proprement dit est ce qui est tel par nature; c'est aussi ce qui le devient par suite d'une disposition légale. Cette même chose, après qu'on l'a faite ou qu'on l'a commise, devient un acte légalement injuste ; mais avant d'être faite, elle n'est pas un acte légalement injuste; elle n'est qu'injuste en soi. On en peut dire autant de l'acte juste. Mais dans le langage commun, on réserve le nom d'acte juste⁴ pour une action qui est juste; et celui d'acte de justice⁵, pour le redressement légal de l'action injuste qui a été commise.

Nous aurons à étudier plus loin pour chacun de ces genres la nature et le nombre de leurs espèces, et les objets auxquels elles se rapportent.

1. Il n'y a qu'un seul mot [πολιτικοῦ δικαίου] dans le texte (note du traducteur).

2. Général lacédémonien mort dans la guerre du Péloponnèse. La loi pouvait ordonner de sacrifier à un simple particulier (note du traducteur).

3. Hippias, Protagoras; dans une perspective éthiquement différente, cf. aussi Calliclès et Thrasymaque.

4. δικαιοπράγμα.

5. δικαίωμα.

CHAPITRE VIII

§ 1. Les actes conformes à la justice et les actes injustes étant tels que nous venons de le dire, on ne commet un délit, ou l'on ne fait un acte juste, que quand on agit volontairement dans l'un ou l'autre des deux cas. Mais quand on agit sans le vouloir, on n'est point juste ni injuste, si ce n'est indirectement; car c'est par une sorte d'accident qu'on a été juste ou injuste en agissant ainsi. — § 2. C'est donc ce qu'il y a dans l'action de volontaire ou d'involontaire qui en fait l'iniquité ou la justice. Si l'action est volontaire, elle est blâmable; et elle devient en même temps, et par cela seul, une faute, une injustice. Par suite, un acte pourra bien être quelque chose d'injuste; mais ce ne sera pas encore un acte injuste, un délit proprement dit, si l'intention ne vient pas s'y joindre. — § 3. Quand je dis volontaire, j'entends, comme je l'ai déjà expliqué plus haut¹, une chose que fait quelqu'un en connaissance de cause, dans des circonstances qui ne dépendent que de lui, et sans ignorer ni la personne à qui cette chose se rapporte, ni le moyen qu'il emploie, ni le but qu'il poursuit. Par exemple, je cite le cas où l'on sait qui l'on frappe, avec quel instrument on le frappe, pour quelle cause, et où chacune de ces conditions ne se produit ni par accident ni par force majeure, comme si quelqu'un saisissant votre main vous contraignait à frapper cette autre personne; ce ne serait pas alors avec volonté que vous auriez frappé; cela ne dépendrait pas de vous. Il se pourrait même que la personne ainsi frappée fût votre père, et que celui qui a guidé votre bras sût bien qu'il allait vous faire frapper un homme et une des personnes présentes, mais qu'il ignorât que cette personne était votre père. On peut faire des hypothèses tout à fait analogues pour le motif qui fait agir, et pour toutes les autres circonstances de l'acte. Du moment qu'on ignore ce qu'on fait, ou que sans l'ignorer l'acte ne dépend pas de vous et vous est imposé par la force, cet acte est involontaire. Ainsi, il y a beaucoup de choses qui sont dans le cours ordinaire de la nature, et que nous faisons, ou que nous subissons en pleine connaissance de cause, sans qu'il y ait de notre part rien de volontaire ni d'involontaire: par exemple, vieillir et mourir.

§ 4. Il peut également y avoir de l'accidentel dans les actions justes et injustes. Que quelqu'un, par exemple, rende un dépôt contre son gré et sous l'empire de la crainte, on ne pourra pas dire

qu'il se conduit avec justice, ni qu'il fait un acte juste, si ce n'est indirectement et par accident. Et réciproquement, on doit dire de celui qui se voit forcé par une nécessité absolue et contre son gré de ne pas rendre un dépôt, qu'il n'est injuste et ne commet un délit qu'accidentellement. — § 5. Parmi les actions volontaires, on peut distinguer encore celles qui sont faites sans décision réfléchie², et celles qui sont faites par suite d'un choix éclairé. Les actions que nous faisons avec choix sont celles que nous avons délibérées à l'avance; celles que nous faisons sans choix sont celles où nous n'avons pas délibéré préalablement. — § 6. Par suite, dans les relations sociales, on peut nuire à ses concitoyens de trois manières différentes. D'abord, il y a les dommages commis par ignorance; ce ne sont que des erreurs³, dans tous les cas où l'on agit sans savoir à qui, comment, avec quoi et dans quel but on fait ce qu'on fait. Ainsi, l'on ne voulait pas frapper, ni avec cette chose, ni cet homme, ni pour cette cause. Mais la chose a tourné tout autrement qu'on ne pensait. Par exemple, on avait lancé le projectile, non pour blesser, mais pour faire une simple piquûre. Ou bien, ce n'était ni cette personne qu'on voulait atteindre, ni de cette façon qu'on voulait la toucher. — § 7. Quand donc le dommage a été produit contre toute prévision raisonnable, c'est un malheur⁴. Quand ce n'est pas précisément contre toute prévision, mais que c'est sans méchanceté, c'est une faute; car l'auteur de l'accident a fait une faute, si le principe du dommage causé est en lui, tandis qu'il n'est que malheureux quand elle vient du dehors. — § 8. En second lieu, quand on agit avec pleine connaissance de cause, quoique sans préméditation, c'est un acte injuste⁵, un délit que l'on commet; et l'on peut ranger dans cette classe tous les accidents qui arrivent parmi les hommes, par suite de la colère et de toutes les passions nécessaires ou naturelles en nous. En causant de tels dommages, en commettant de telles fautes, on fait certainement des actes injustes, et ce sont là sans nul doute des injustices; mais pour cela on n'est pas encore essentiellement ni injuste ni méchant; car le dommage ne vient pas précisément de la perversité de ceux qui le causent. — § 9. Enfin, quand au contraire c'est de dessein prémédité qu'on agit, on est tout à fait coupable et pervers. Je trouve donc que c'est avec grande raison qu'on ne juge pas comme préméditées les actions commises dans les emportements du cœur; car souvent la véritable cause de l'action n'est pas tant celui qui agit par colère, que celui qui a provoqué son courroux. — § 10. Dans ces circonstances, on ne discute point ordinairement sur la réalité ou la fausseté de l'action; on ne discute que sur sa justice, parce que la colère habituellement ne s'émeut qu'en face d'une injustice soufferte et qu'on croit certaine. Dans ces cas-là, on ne discute pas sur le fait, comme pour

l'exécution des contrats où il faut toujours que l'un des contractants soit nécessairement de mauvaise foi, à moins qu'il n'agisse par simple oubli. Mais ici l'on est d'accord sur le fait lui-même, et l'on ne conteste que sur sa justice. Celui qui s'est permis d'attaquer ne le méconnaît pas ; et par suite, l'un des plaignants soutient qu'on a eu tort envers lui, et l'autre soutient que non.

§ 11. Si l'on nuit avec intention à quelqu'un, on commet une injustice; et celui qui commet des injustices de ce genre est vraiment injuste, que son action d'ailleurs pèche contre la proportion ou contre la simple égalité. On peut faire une remarque tout à fait analogue pour l'homme juste; il est vraiment juste, quand il accomplit un acte juste, après une résolution antérieure; et l'action n'est juste que si elle est volontaire et libre. — § 12. Quant aux dommages involontaires, les uns sont pardonnables, les autres ne le sont pas. En effet, on peut pardonner toutes les fautes que l'on commet en ignorant qu'on les commet, et même celles qu'on fait par suite de l'ignorance. Mais toutes les fautes qui sont commises, non pas précisément par ignorance, mais par l'aveuglement d'une passion qui n'est ni naturelle, ni digne d'un homme, sont des fautes impardonnables.

1. Voir plus haut, livre III, chap. I, § 3 et suiv. (note du traducteur).

2. ἀπροαίρετα. Barthélemy Saint-Hilaire: *sans préférence et sans choix*.

3. ἀμαρτήμα.

4. ἀτύχημα: malchance, méprise.

5. ἀδιχνημα.

CHAPITRE IX

§ 1. Mais ici l'on pourrait se demander si nous avons bien exactement défini ce que c'est que souffrir ou commettre une injustice. Et d'abord, Euripide a-t-il bien compris ce qu'elle est, quand il dit ces étranges paroles :

« C'est moi, qui l'immolai, ma mère; et je le dis,
Elle et moi le voulions; oui, l'ordre est venu d'elle¹. »

Mais est-il possible réellement que jamais quelqu'un veuille de son plein gré qu'on lui fasse un dommage, une injustice? Ou plutôt, n'est-ce pas involontairement qu'on subit l'injustice, de même que c'est toujours volontairement qu'on la commet? Se peut-il en effet que l'injustice qu'on souffre ait l'un ou l'autre caractère indifféremment, de même que toute injustice qu'on commet est nécessairement volontaire? En d'autres termes, l'injustice qu'on souffre peut-elle être tantôt volontaire, et tantôt ne l'être pas? — § 2. On peut encore poser des questions toutes pareilles en ce qui concerne la justice qu'on reçoit des autres; car comme tout acte de justice qu'on fait soi-même est toujours volontaire, il paraît qu'on peut également, avec toute raison, opposer, à titre de volontaire et d'involontaire, l'injustice et la justice qu'on éprouve de la part d'autrui. Mais il doit paraître assez étrange de soutenir que la justice qu'on reçoit est toujours volontaire, puisque bien des gens trouvent qu'on leur fait justice sans qu'ils l'aient demandé et sans qu'ils le veuillent.

§ 3. Une autre question qu'on pourrait soulever, c'est de savoir si, dans tous les cas, celui qui éprouve quelque chose d'injuste est effectivement traité avec injustice. Ou bien, il en est peut-être de l'injustice qu'on souffre comme il en est de l'action juste que l'on fait. Il se peut que ce soit accidentellement et par l'effet du hasard que, dans l'un ou l'autre sens, on ait une part de justice; et cette remarque ne s'applique pas moins évidemment à l'injustice et avec les mêmes nuances; car ce n'est pas du tout une même chose de faire des actes d'injustice et d'être injuste. Ce n'est pas davantage

une même chose de souffrir des actes d'injustice, ou de souffrir une injustice réelle. Mêmes distinctions à faire pour la justice que l'on rend aux autres ou qu'on reçoit d'eux; car il est impossible de souffrir une injustice, sans qu'il y ait quelqu'un qui commette une injustice, ni d'obtenir la justice qui vous est due, sans qu'il y ait quelqu'un qui accomplisse un acte de justice.

§ 4. Mais il suffit, avons-nous dit, pour être absolument coupable d'une injustice, de faire volontairement du mal à quelqu'un; et faire volontairement c'est savoir contre qui, avec quoi, et comment l'on agit. Il suit de là, semble-t-il, que l'intempérant, qui, de sa pleine volonté se nuit à lui-même, éprouve volontairement un dommage, et qu'on pourrait ainsi être coupable envers soi-même et se faire un tort personnel. Car c'est une question qu'on a élevée aussi de savoir si l'on peut être coupable envers soi. — § 5. On peut faire une autre hypothèse, et supposer que par intempérance on en viendrait à éprouver volontairement une injustice de la part d'un autre qui la commettrait non moins volontairement. Dans cette supposition encore, on souffrirait volontairement une injustice. Mais il vaut mieux reconnaître que notre définition de l'injuste n'est pas exacte et complète; et il faut ajouter aux conditions de savoir à qui, avec quoi, et comment on nuit, cette autre condition que l'on agit contre la volonté de celui qui souffre l'injustice. — § 6. On peut donc éprouver du dommage par sa volonté propre, et souffrir même volontairement des choses injustes. Mais personne ne se fait à lui-même d'injustice réelle ni d'injure volontairement; car personne ne le veut réellement, pas même l'intempérant qui ne se possède plus. Loin de là, l'intempérant agit contre sa propre volonté, puisque personne ne veut jamais ce qu'il ne croit pas bien; mais l'intempérant fait précisément ce qu'il croit qu'on ne doit pas faire.

§ 7. On n'éprouve pas une injustice, un tort, parce qu'on donne son propre bien inconsidérément, comme Homère dit que Glaucus donna le sien à Diomède, en échangeant:

« De l'or pour de l'airain, cent bœufs contre neuf bœufs². »

Dans ce cas, donner ne dépend que de celui qui donne; mais souffrir une injustice ne dépend pas de celui qui la souffre, et il suffit qu'il y ait quelqu'un qui la commette sciemment.

§ 8. On voit donc en résumé que ce n'est jamais volontairement que l'on éprouve une injustice.

Des questions que nous nous étions posées, il nous en reste encore deux à traiter et les voici: c'est de savoir qui a tort, ou de celui qui

donne à quelqu'un plus qu'il ne mérite, ou de celui qui reçoit plus qu'il ne lui est dû; et en second lieu, c'est de savoir si l'on peut se faire du tort à soi-même. — § 9. Si le premier tort dont on vient de parler est possible, et si celui qui donne plus qu'il ne faut est seul coupable, et non pas celui qui reçoit plus qu'il ne lui revient, il s'en suit que, quand en toute connaissance de cause et par un acte de libre volonté, on donne à quelqu'un plus qu'on ne se donne à soi-même, on commet une injustice envers soi. C'est à quoi les gens désintéressés sont souvent exposés, et l'homme délicat et honnête est porté à diminuer toujours sa part personnelle. Mais cette question est-elle aussi simple que nous la faisons ici ? Cet homme, s'il gagne en échange un autre bien, la gloire, par exemple, ou le véritable honneur, n'a-t-il pas encore gardé la part la plus belle ? On peut donner aussi à cette difficulté une solution qu'on trouvera dans notre définition même de l'injustice. Cet homme ne souffre rien contre sa propre volonté; par conséquent, il n'éprouve pas pour cela une réelle injustice, puisqu'il le veut; il n'éprouve au fond qu'un simple dommage. — § 10. Il est également clair que c'est celui qui fait le partage qui a tort ici, et que ce n'est pas toujours celui qui en profite. Celui qui a la chose injustement donnée n'est pas le vrai coupable; c'est celui qui de sa propre volonté a fait cet inique partage, c'est-à-dire, celui d'où vient le principe même de l'acte; et ce principe est dans celui qui règle les parts, et non dans celui qui les accepte. — § 11. Ajoutons que, comme le mot « faire » a plusieurs acceptions, et que l'on peut dire, en un certain sens, des choses inanimées elles-mêmes qu'elles donnent la mort, ainsi que la main qui est contrainte par une force supérieure, ou le serviteur qui ne fait qu'accomplir l'ordre de son maître, on doit reconnaître que, dans bien des cas, celui qui agit n'est pas injuste, mais que seulement il fait des choses injustes. — § 12. En prenant un autre point de vue, si le juge a prononcé une sentence inique sans connaître son erreur, il peut n'être point injuste aux termes du droit légal; et son jugement peut n'être pas injuste non plus sous ce rapport. Cependant, en un sens, ce juge est coupable; car la justice, telle que la loi la règle, est tout autre que la suprême et absolue justice. Que si le juge a rendu une sentence inique, en sachant bien ce qu'elle était, il a fait un excès, soit de faveur pour l'une des parties, soit de châtiment contre l'autre. — § 13. Alors, c'est absolument comme si l'on prenait personnellement sa part de l'injustice; et quand on se laisse aller à juger iniquement par de tels motifs, c'est qu'on y trouve un coupable intérêt; car on peut affirmer que celui qui dans cette situation adjuge injustement, par exemple, le champ, objet du litige, s'il ne reçoit pas de la terre, a du moins reçu de l'argent.

§ 14. Les hommes s'imaginent que comme il ne dépend que d'eux seuls de commettre une injustice, c'est aussi une chose facile pour eux que d'être justes. Mais il n'en est rien. Sans doute, séduire la femme de son voisin, frapper quelqu'un qui passe, ou donner à un juge de l'argent de la main à la main, c'est une chose aisée et qui ne dépend que de nous. Mais faire tels autres actes en ayant certaines dispositions morales, n'est pas une chose aussi facile qu'on le croit, et qui dépend de nous uniquement. — § 15. De même encore, on se persuade ordinairement que connaître le juste et l'injuste n'exige pas une très grande sagesse, parce qu'il n'est pas difficile de comprendre les prescriptions que contiennent les lois à cet égard. Mais les prescriptions légales ne sont qu'indirectement les actes de justice qu'il s'agit d'appliquer. C'est en pratiquant ces actes d'une certaine manière, c'est en les répartissant d'une certaine façon, qu'on arrive à exercer véritablement la justice. Or, c'est là une œuvre plus difficile que de connaître ce qui convient à la santé de notre corps. Même en fait d'hygiène et de médecine, il peut être aisé de connaître ce que c'est que le miel, le vin, l'ellébore, la cautérisation, l'amputation. Mais savoir précisément dans quelle mesure, pour quelle personne, dans quel cas il faut les employer comme moyens de guérison, c'est là une œuvre telle qu'il n'en faut pas davantage pour faire un médecin.

§ 16. C'est encore par suite de cette même opinion qu'on suppose qu'il ne serait pas moins facile à l'homme juste d'être injuste, s'il le voulait. Le juste, à ce qu'on croit, pourrait trouver plus de moyens de commettre toutes ces iniquités, bien loin d'en trouver moins que les autres. Il pourrait avoir un commerce adultère, il pourrait frapper quelqu'un. L'homme de courage aussi pourrait dans un combat jeter son bouclier, et s'enfuir à toutes jambes dans la première direction venue. Mais pour être un lâche, pour être coupable, il ne suffit pas seulement de faire toutes ces choses, si ce n'est par accident³, il faut encore les faire par suite d'une certaine disposition morale ; de même que faire de la médecine et rendre la santé ne consiste pas seulement à couper ou à ne pas couper, à donner des médicaments ou à ne pas les donner; l'art véritable du médecin consiste à faire toutes ces choses dans certaines circonstances déterminées.

§ 17. La justice n'a ses réelles applications que parmi les êtres qui ont une part des biens absolus, et qui en outre peuvent, par excès ou par défaut, en avoir trop ou trop peu. Il est des êtres pour lesquels il n'y a pas d'excès possible de ces biens; et par exemple, c'est là peut-être la condition des Dieux. Il en est d'autres au contraire pour qui nulle partie de ces biens ne saurait être utile; ce sont les êtres dont

la perversité est incurable, et pour lesquels toute chose devient nuisible, quelle qu'elle soit. Il en est d'autres enfin qui participent de ces biens dans une certaine mesure; et c'est ce qui est essentiellement humain.

1. Fragment d'une tragédie perdue, *Bellérophon*.
2. *Iliade*, chant VI, v. 236.
3. χατὰ συμβεβηχός. Barthélemy Saint-Hilaire : *indirectement*.

CHAPITRE X

§ 1. La suite naturelle des considérations précédentes, c'est de traiter de l'équité¹ et de l'équitable et d'étudier les rapports de l'équité avec la justice, et de l'équitable avec le juste. Si l'on y regarde de près, on verra que ce ne sont pas des choses absolument identiques et qu'elles ne sont pas non plus d'un genre essentiellement différent. A un certain point de vue, nous ne nous bornons pas à louer l'équité et l'homme qui la pratique, nous allons même jusqu'à étendre cette louange à toutes les actions estimables autres que les actions de justice. Ainsi, au lieu du terme général de bon, nous employons le terme d'équitable ; et en parlant d'une chose, nous disons qu'elle est plus équitable pour dire apparemment qu'elle est meilleure. Mais à un autre point de vue, et en ne consultant que la raison, on ne comprend pas que l'équitable ainsi distingué du juste, puisse être encore vraiment digne d'estime et d'éloges; car de deux choses l'une: ou le juste n'est pas bon; ou bien l'équitable n'est pas juste, s'il est autre chose que le juste; ou enfin, si tous deux sont bons, ils sont donc nécessairement identiques. — § 2. Telles sont à peu près les faces diverses et assez embarrassantes sous lesquelles se présente la question de l'équité. Mais en un certain sens, toutes ces expressions sont ce qu'elles doivent être, et elles n'ont entre elles rien de contradictoire. Ainsi, l'équitable, qui est meilleur que le juste dans telle circonstance donnée, est juste aussi; et ce n'est pas comme étant d'un autre genre que le juste, qu'il est meilleur que lui dans ce cas. L'équitable et le juste sont donc la même chose; et tous les deux étant bons, la seule différence, c'est que l'équitable est encore meilleur. — § 3. Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable tout en étant juste, n'est pas le juste légal, le juste suivant la loi ; mais il est une heureuse rectification de la justice rigoureusement légale. — § 4. La cause de cette différence, c'est que toujours la loi est générale nécessairement, et qu'il est certains objets sur lesquels on ne saurait convenablement statuer par voie de dispositions générales. Aussi, dans toutes les questions où il est absolument inévitable de prononcer d'une manière purement générale, et où il n'est pas possible de le bien faire, la loi ne saisit que les cas les plus ordinaires, sans se dissimuler d'ailleurs ses propres lacunes. La loi pour cela n'est pas moins bonne; la faute n'est point ici à elle; la faute n'est pas davantage dans le législateur

qui porte la loi; elle est tout entière dans la nature même de la chose ; car c'est là précisément la matière de l'action². — §5. Lors donc que la loi dispose d'une manière toute générale, et que, dans les cas particuliers, il y a quelque chose d'exceptionnel, alors on fait bien, là où le législateur est en défaut, et où il s'est trompé parce qu'il parlait en termes absolus, de redresser et de suppléer son silence, et de prononcer à sa place, comme il prononcerait lui-même s'il était là; c'est-à-dire, en faisant la loi comme il l'aurait faite, s'il avait pu connaître le cas particulier dont il s'agit.

§ 6. Ainsi l'équitable est juste aussi, et il vaut mieux que le juste dans certaines circonstances, non pas que le juste absolu, mais mieux apparemment que la faute résultant des termes absolus que la loi a été forcée d'employer. La nature de l'équité, c'est précisément de redresser la loi là où elle se trompe, à cause de la formule générale qu'elle doit prendre. — § 7. Ce qui fait encore que tout ne peut s'exécuter dans l'État par le moyen seul de la loi, c'est que, pour certaines choses, il est absolument impossible de faire une loi ; et que, par conséquent, il faut pour celles-là recourir à un décret spécial. Pour toutes les choses indéterminées, la loi doit rester indéterminée comme elles, pareille à la règle de plomb dont on se sert dans l'architecture de Lesbos. Cette règle, on le sait, se plie et s'accommode à la forme de la pierre qu'elle mesure et ne reste point rigide; et c'est ainsi que le décret spécial s'accommode aux affaires diverses qui se présentent.

§ 8. On voit donc clairement ce qu'est l'équitable et ce qu'est le juste, et à quelle sorte de juste l'équitable est préférable. Ceci montre avec non moins d'évidence ce que c'est que l'homme équitable: c'est celui qui préfère par un libre choix de sa raison, et qui pratique dans sa conduite, des actes du genre de ceux que je viens d'indiquer, qui ne pousse pas son droit jusqu'à une fâcheuse rigueur, mais qui s'en relâche au contraire, bien qu'il ait l'appui de la loi pour lui. C'est là un homme équitable, et ce mode d'être³ particulier, c'est l'équité, qui est une sorte de justice, et qui n'est pas une vertu différente de la justice elle-même.

1. ἐπιείχεια. Barthélemy Saint-Hilaire: *honnêteté*.

2. τῶν πραγμάτων ὕλη. Barthélemy Saint-Hilaire: *la condition de tous les actes de pratique*.

3. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire: *cette disposition morale particulière, cette vertu*.

CHAPITRE XI

§ 1. On voit encore, d'après ce que nous venons de dire, si l'on peut, ou non, être injuste et coupable envers soi-même. Il faut mettre au nombre des devoirs imposés par la justice, tous les actes qui, pour chaque genre de vertu, sont ordonnés positivement par la loi. Ainsi, la loi n'ordonne pas qu'on se suicide; et ce qu'elle n'ordonne point, elle le défend. — § 2. De plus, lorsque, contrairement à la loi, on cause un dommage à autrui, sans avoir cette excuse de rendre à son tour un dommage qu'on a reçu soi-même, c'est volontairement qu'on se rend injuste et coupable. Volontairement veut dire ici qu'on sait à qui, avec quoi et comment on a causé ce dommage. Mais celui qui se tue dans un accès de colère, fait volontairement contre la loi, pleine de raison, un acte que la loi ne lui permet pas. Il commet donc un acte coupable. — § 3. Mais envers qui? Est-ce envers la société, et non envers lui-même? Car enfin, s'il souffre, c'est volontairement; et personne ne se fait volontairement une injustice. Voilà pourquoi la société le punit; et une sorte de déshonneur s'attache au suicide, qui est regardé comme coupable envers la société. — § 4. De plus, on ne peut être injuste envers soi, dans le sens où nous disons d'un homme qu'il est injuste, par cela seul qu'il commet un acte d'injustice, sans être d'ailleurs absolument pervers. L'injustice envers soi-même est tout à fait différente de cette sorte d'injustice. L'homme qui se rend coupable d'un méfait accidentellement est vicieux, comme le lâche dont nous parlions plus haut. Mais il n'est pas plus que lui complètement vicieux. L'homme qui est injuste envers soi, ne commet pas non plus son injustice par suite d'une absolue perversité; la lui imputer, ce serait supposer qu'on peut tout à la fois enlever et donner une même chose à une même personne. Or cela est impossible, et il y a toujours nécessité que le juste et l'injuste soient dans plusieurs individus. — § 5. De plus, il faut que l'acte injuste soit volontaire, qu'il soit le résultat d'une décision réfléchie¹, et antérieur à toute provocation, puisque celui qui rend le mal qu'on lui a fait, sans autre motif que sa propre souffrance, ne peut passer jamais pour commettre une injustice. Mais celui qui commet une injustice envers lui-même, souffre et fait tout à la fois dans un même temps les mêmes choses; et il s'en suivrait qu'on pourrait alors se faire souffrir à soi-même une injustice par sa propre volonté. — § 6. Ajoutez à tout ceci que l'on ne peut être injuste et coupable sans

commettre une des injustices particulières, un des délits particuliers. Or, personne n'est adultère avec sa propre femme; personne ne se vole en perçant son propre mur, personne ne se dérobe son propre bien. En résumé, la question de savoir si l'on peut se faire injustice à soi-même, se résout par la définition que nous avons donnée de l'injustice qu'on souffre volontairement.

§ 7. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que ce sont deux choses mauvaises que de souffrir et de commettre une injustice. C'est en effet d'un côté avoir moins, et de l'autre avoir plus que la moyenne et juste part; c'est avoir perdu ce milieu désirable, qui, à d'autres points de vue, constitue la santé dans la médecine et l'embonpoint normal dans la gymnastique. Mais, à tout prendre, commettre une injustice est plus mauvais que la souffrir², parce que l'injustice que l'on commet est toujours accompagnée de perversité et qu'elle est profondément blâmable; et quand je dis perversité j'entends, soit la perversité complète et absolue, soit un degré qui s'en rapproche beaucoup, bien que tout acte volontaire d'injustice ne suppose pas nécessairement un fond réel d'iniquité. Au contraire, quand on souffre une injustice, c'est toujours sans perversité ni injustice de notre part. — § 8. Ainsi donc, en soi souffrir une injustice est bien moins fâcheux que la commettre; ce qui n'empêche pas qu'indirectement ce ne puisse être parfois un mal beaucoup plus grand. Mais peu importe à la science, qui n'a point à s'occuper de ces détails; la science dit, par exemple, qu'une pleurésie est un mal plus grave qu'un faux pas; et cependant, il se peut qu'indirectement le faux pas devienne un mal bien plus grand: si, par exemple, la chute qu'il cause vous fait tomber entre les mains des ennemis, et vous fait tuer par eux.

§ 9. C'est donc par simple métaphore et par similitude qu'on peut dire qu'il y a, non pas précisément une justice de soi envers soi-même, mais de certaines parties de nous envers certaines autres parties. Cette justice n'est pas la justice absolue; c'est seulement la justice du maître à l'esclave, ou du père à sa famille. Dans toutes nos théories, la partie raisonnable de l'âme se distingue et se sépare de la partie irrationnelle; et c'est en ne regardant qu'à cette distinction, que l'on croit qu'il est possible de commettre une injustice envers soi-même. Mais s'il arrive en effet, dans ces phénomènes de l'âme, que l'homme se voit souvent contrarié dans ses propres désirs, c'est qu'il peut y avoir entre ces parties diverses de notre âme certains rapports de justice, comme il en existe entre l'être qui commande et celui qui obéit.

§ 10. Voilà ce que nous avons à dire relativement à la justice et aux autres vertus morales.

-
1. προαιρέσεως. Barthélemy Saint-Hilaire: *une libre préférence*.
 2. *C'est dans le Gorgias de Platon qu'il faut voir les développements de cette grande maxime* (note du traducteur).

LIVRE VI

Théorie des vertus intellectuelles

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Plus haut, nous avons établi qu'il faut en tout prendre le juste milieu, en évitant soit l'excès, soit le défaut. Faisons voir maintenant, avec plus de détails, que ce milieu est le devoir que prescrit la droite raison¹. Dans tous les modes d'être² dont nous avons parlé, aussi bien que dans les autres, on peut reconnaître un but sur lequel tout homme qui est vraiment raisonnable ayant sans cesse les yeux fixés, accroît ou diminue tour à tour ses efforts. Il y a de plus une certaine limite pour les milieux³, que nous plaçons entre l'excès et le défaut; et ces milieux sont conformes à la droite raison. — § 2. Sans doute toute cette théorie est exacte ; mais elle est loin d'être parfaitement claire. Pour toutes les autres occupations de l'esprit, où se trouve aussi la science, il est également vrai de dire qu'il ne faut travailler ou se reposer ni trop, ni trop peu, mais qu'il faut toujours tenir le milieu et suivre la voie que nous indique la droite raison. Mais celui qui n'aurait pour se conduire que cette règle générale, n'en saurait guère plus long sur ce qu'il doit faire; et c'est comme si, pour les soins qu'on doit donner au corps et à la santé, on venait vous dire qu'il faut faire tout ce qu'ordonnent la médecine et celui qui possède cet art. — § 3. De même, il ne suffit pas non plus que nos théories sur les modes d'être⁴ de l'âme soient vraies; il faut de plus déterminer avec précision ce qu'on doit entendre par la droite raison, et en donner la définition complète. — § 4. Déjà nous avons divisé les vertus de l'âme ; et nous avons dit que les unes sont des vertus du caractère⁵, et les autres, des vertus de la pensée⁶. Nous avons traité précédemment des vertus morales. Parlons ici des autres, après avoir dit préalablement quelques mots sur l'âme. — § 5. Il a encore été démontré plus haut que l'âme avait deux parties, l'une douée de raison, et l'autre irrationnelle⁷. Divisons maintenant d'une manière analogue la partie qui est douée de raison; et supposons que de ces deux parties, qui sont également rationnelles, l'une nous fait connaître, parmi les choses, celles dont les principes ne peuvent jamais être autrement qu'ils ne sont, et l'autre, les choses dont l'existence est contingente et variable. Il est tout naturel en effet que pour les choses dont le genre est différent, il y ait aussi en rapport avec elles une partie de l'âme génériquement différente, puisque la connaissance de ces choses se produit dans chacune des parties de l'âme par une sorte de ressemblance et d'affinité. — § 6. De ces deux parties de l'âme,

appelons l'une, la partie scientifiques⁸; et l'autre, la partie calculatrice⁹. En effet, délibérer et calculer, c'est au fond la même chose; et l'on ne s'avise jamais de délibérer sur les choses qui ne sauraient être autrement qu'elles ne sont. Ainsi, cette partie calculatrice est une subdivision de la partie rationnelle de l'âme. — § 7. Voyons donc, pour ces deux parties ainsi subdivisées, quelle est le meilleur mode d'être que chacune d'elles peut avoir, puisque c'est là précisément la vertu de chacune; et que la vertu s'applique toujours à l'œuvre qui est spécialement propre à l'individu. — § 8. Il y a dans l'âme trois principes, qui pour lui disposent en maîtres de l'action et de la vérité: ce sont la sensation, l'intellect et le désir¹⁰. — § 9. De ces trois principes, la sensation ne saurait être jamais pour nous un principe d'action réfléchie¹¹. La preuve en est que les animaux ont la sensation, et qu'ils n'ont point cependant en partage cette activité réfléchie que l'homme seul possède. Mais le même rôle que jouent l'affirmation et la négation dans la pensée, la poursuite et l'aversion des choses le jouent dans le désir. Il s'ensuit que, la vertu morale étant un certain mode d'être capable de décision réfléchie¹², et cette décision n'étant que le désir accompagné de délibération¹³, il faut par les mêmes motifs que la raison soit vraie, et son désir, bon et droit, si la décision a été bonne elle-même, et que la raison approuve d'une part les mêmes choses que d'autre part le désir poursuit. Telles sont précisément, dans la pratique de la vie, la pensée et la vérité. — § 10. Mais pour la pensée qui s'enquiert des principes¹⁴, qui n'est ni pratique ni productrice¹⁵, le bien et le mal, c'est le vrai et le faux; car la vérité et l'erreur, c'est là l'œuvre¹⁶ unique de la pensée. Mais quand il s'agit de joindre la pratique à la pensée, le but que l'âme poursuit, c'est la vérité s'accordant avec le désir, ou le désir qui se conforme lui-même à la raison. — § 11. Ainsi donc, le principe de l'activité, c'est la décision réfléchie¹⁷, d'où vient le mouvement initial. Ce n'est pas le but qu'on poursuit, ce n'est pas la cause finale; et le principe même de la décision réfléchie, c'est d'abord le désir, et ensuite le raisonnement que fait l'âme en vue de quelque chose qu'elle désire. Aussi n'y a-t-il point de décision réfléchie possible sans intellect et pensée¹⁸, ni sans un certain mode d'être morale, puisqu'on ne peut bien faire, ni faire non plus le contraire du bien, dans le domaine de l'action, sans l'intervention de la pensée et des mœurs¹⁹. — § 12. La pensée, prise en elle-même, ne met rien en mouvement. Mais ce qui meut réellement, c'est cette pensée qui a en vue quelque but particulier et qui se fait pratique. C'est elle alors qui commande à cette autre partie de la pensée qui produit²⁰; car du moment qu'on produit quelque chose, et qu'on la produit pour atteindre quelque but, cette chose même qu'on produit n'est pas précisément la fin qu'on poursuit; elle n'est jamais que

relative, et dépend toujours de quelque autre chose encore. Mais il n'en est pas ainsi de l'objet de l'action²¹, car agir bien et réussir est la fin qu'on se propose, et c'est à cette fin que le désir s'applique. Ainsi donc, la décision réfléchie est ou intellect désirant²² ou désir éclairé par la pensée²³; et l'homme est précisément un principe de ce genre. — § 13. Le passé, la chose faite ne peut jamais être l'objet d'une décision réfléchie; et, par exemple, personne ne décide avoir saccagé Ilion. C'est qu'il est impossible de délibérer sur un fait accompli; on ne délibère que sur l'avenir et sur le possible, parce que ce qui a été, c'est-à-dire, le passé, ne peut pas n'avoir point été. Aussi, le poète Agathon²⁴ a-t-il bien raison quand il dit:

Dieu même en ce seul point n'a pas de liberté:

Il faut bien que toujours ce qui fut ait été.

§ 14. Ainsi donc, la vérité est également l'œuvre de l'une et l'autre des deux parties intellectuelles de l'âme; et les modes d'être qui leur feront à l'une et à l'autre trouver le plus sûrement la vérité, sont précisément les vertus de toutes deux.

1. ρθὸς λόγος. λόγος : raison, règle.

2. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire: *vertus*; Voilquin: *comportements*; Tricot: *dispositions morales*; Gauthier-Jolif : *états habituels*.

3. μεσότης.

4. ψυχῆς ἔξεις. Barthélemy Saint-Hilaire: *qualités morales de l'âme*; Voilquin: *comportements de l'âme* ; Tricot : *dispositions de l'âme*; Gauthier-Jolif: *états de l'âme*.

5. τοῦ ἤθους. Barthélemy Saint-Hilaire: *du cœur*.

6. τῆς διανοίας. Barthélemy Saint-Hilaire: *de l'esprit*.

7. αλογον. Barthélemy Saint-Hilaire: *irraisonnable*.

8. τὸ ἐπιστημονιχόν.

9. τὸ λογιστιχόν.

10. αἰσθησις, νοῦς, ὄρεξις.

11. πράξις.

12. ἔξις προαιρετική. Barthélemy Saint-Hilaire: *disposition qui préfère et choisit*; Voilquin: *comportement précédé de choix*; Tricot : *disposition capable de choix*; Gauthier-Jolif: *état habituel qui dirige nos décisions*.

13. ὄρεξις βουλευτική. Voilquin: *tendance accompagnée de réflexion*; Tricot: *désir délibératif*; Gauthier-Jolif: *désir délibéré*.
14. θεωρητικῆς διανοίας. Barthélemy Saint-Hilaire: *l'intelligence purement contemplative et théorique*; Voilquin: *réflexion théorique*; Tricot: *pensée contemplative*; Gauthier-Jolif: *pensée spéculative*.
15. ποιητικῆς. Barthélemy Saint-Hilaire: *active*; Voilquin: *créatrice*; Tricot: *poétique*; Gauthier-Jolif: *productrice*.
16. ἔργον. Barthélemy Saint-Hilaire: *objet*.
17. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire: *préférence réfléchie*; Voilquin: *choix délibéré*; Tricot: *libre choix*; Gauthier-Jolif: *décision*.
18. δίανοια. Barthélemy Saint-Hilaire: *acte de l'intelligence*.
19. διανοίας καὶ ἤθους. Barthélemy Saint-Hilaire: *de l'intelligence et du cœur*.
20. ποιητικῆς. Barthélemy Saint-Hilaire: *partie de l'intelligence qui exécute*; Voilquin: *la création*; Tricot: *l'intellect poétique*; Gauthier-Jolif: *l'activité productrice*.
21. τὸ πρακτὸν. Barthélemy Saint-Hilaire: *la chose qu'on veut faire*.
22. ὀρεχτιχὸς νοῦς.
23. ὄρεξις διανοητική. Barthélemy Saint-Hilaire: *instinct intelligent*; Voilquin: *tendance éclairée par la réflexion*; Tricot: *désir raisonnant*; Gauthier-Jolif: *désir réfléchi*.
24. Poète tragique athénien (fin Ve-début IV^e siècle). Cf. *Protagoras*, 314b; *Lois*, XI, 934a.

CHAPITRE II

§ 1. Pour traiter de nouveau de ces matières, reprenons les choses de plus haut. Admettons d'abord que les moyens à l'aide desquels l'âme arrive à la vérité, soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie, sont au nombre de cinq: ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intellect¹. Laissons de côté la conjecture et l'opinion, qui peuvent nous induire en erreur. — § 2. On se rendra compte très clairement de ce qu'est la science, si l'on veut en avoir une notion précise et ne pas s'arrêter à des à peu près, par cette seule observation: nous croyons tous que ce que nous savons ne peut être autrement qu'il n'est; et quant aux choses qui peuvent être autrement, nous ignorons complètement, dès l'instant qu'elles sortent de la recherche des principes², si elles sont réellement ou si elles ne sont pas. La chose qui est sue, qui peut être l'objet de la science, existe donc de toute nécessité; elle est donc éternelle. Car toutes les choses qui existent d'une manière absolue et nécessaire, sont éternelles; de même que les choses éternelles sont inengendrées³ et impérissables. — § 3. De plus, toute science paraît susceptible d'être enseignée; et toute chose qui est sue, paraît pouvoir être apprise. Or, tout ce qu'on apprend, toute notion qu'on acquiert ou que transmet un maître, vient de principes antérieurement connus, ainsi que nous l'expliquons dans les *Analytiques*⁴; car toute connaissance quelle qu'elle soit est acquise, soit par induction, soit par syllogisme. L'induction est de plus le principe des propositions universelles; et le syllogisme est tiré des universaux. Ainsi, il y a des principes d'où vient le syllogisme, et pour lesquels il n'y a plus de syllogisme possible; ils sont donc le résultat de l'induction. — § 4. En résumé, la science est un mode d'être qui rend possible la démonstration, avec tous les caractères que nous avons indiqués dans les *Analytiques*⁵. Et, en effet, du moment que quelqu'un a une conviction à quelque degré que ce soit, et qu'il connaît les principes en vertu desquels il affirme cette conviction, alors il a la science, il sait; et si les principes ne sont pas plus évidents pour lui que la conclusion, alors il n'a la science que par accident⁶. Voilà suivant nous ce qu'il faut entendre par la science.

1. τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.
2. θεωρεῖν. Barthélemy Saint-Hilaire : *qu'elles sortent de la contemplation de notre esprit* ; Voilquin: *qu'elles échappent aux regards de l'esprit*; Tricot: *qu'elles sont sorties du champ de notre connaissance*; Gauthier-Jolif: *dès que nous cessons de regarder*.
3. ἀγένητα. Barthélemy Saint-Hilaire: *incrées*.
4. *Seconds Analytiques*, I, 1, 71c 1-11.
5. *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 17-25.
6. χατὰ συμπερηχὸς. Barthélemy Saint-Hilaire: *indirectement*.

CHAPITRE III

§ 1. Dans les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, il faut distinguer deux modalités: d'une part, la production, c'est-à-dire les choses que nous produisons extérieurement, et, d'autre part, l'action¹. On voit que la production et l'action sont fort différentes l'une de l'autre. Mais nous nous en rapportons pour ce qui les concerne à ce qui a été dit dans nos ouvrages exotériques². Par suite, le mode d'être qui, aidé de la raison, nous fait agir, est très différent de cet autre mode d'être qui, aidé également de la raison, nous rend capables de produire les choses. Ces deux modes d'être ne sont pas compris réciproquement l'un dans l'autre, et l'action n'est pas plus la production que la production n'est l'action. — § 2. Mais comme il existe un art, et prenons par exemple l'art spécial de l'architecture, et que cet art est un mode d'être, éclairé par la raison et orienté vers la production³; comme en outre il n'y a pas d'art qui ne soit un mode d'être producteur secondé par la raison, pas plus qu'il n'y a de mode d'être de ce genre qui ne soit aussi un art, il s'ensuit que l'art se confond en nous avec le mode d'être qui produit les choses extérieurement, en s'aidant de la vraie raison. — § 3. Tout art, quel qu'il soit, tend à produire; jamais ses efforts, sa recherche des principes⁴ n'ont qu'un but: c'est de faire naître quelque une de ces choses qui peuvent indifféremment être ou n'être pas; et dont le principe est uniquement dans celui qui produit, et non point dans la chose qui est produite. Ainsi, l'art ne se rapporte point aux choses qui existent nécessairement ou qui se produisent nécessairement, non plus qu'aux choses que la nature gouverne seule; car toutes les choses de cet ordre ont en elles-mêmes le principe de leur existence. — § 4. D'autre part, la production et l'action étant fort différentes entre elles, il s'en suit que l'art est dans la sphère de la production et non dans celle de l'action proprement dite; et l'on peut dire en un certain sens que la fortune⁵ et l'art s'appliquent aux mêmes objets, comme le remarque fort bien Agathon:

La fortune aime l'art; l'art aime la fortune⁶.

§ 5. L'art est donc, je le répète, un certain mode d'être orienté vers la production, dirigé par la raison vraie, tandis que le défaut d'art, l'incapacité, est au contraire ce même mode d'être conduit seulement par une raison fautive, appliquée toujours aux choses contingentes

qui peuvent être autrement qu'elles ne sont.

1. χαὶ ποιητὸν χαὶ πραχτόν. Nous supprimons la glose de Barthélemy Saint-Hilaire: *c'est-à-dire* celles *qui* ne se passent que dans notre esprit, qui est un contresens.

2. Cf. *supra*, I, chap. II, § 13, note.

3. ἔξις τις μετὰ λόγου ποιητιχί. Barthélemy Saint-Hilaire: le résultat d'une faculté de production d'un certain genre.

4. θεωρεῖν. Barthélemy Saint-Hilaire: ses *spéculations*; Voilquin : [*recherche* des moyens] *théoriques* ; Tricot: considérer la façon de ; Gauthier-Jolif: découvrir les moyens de.

5. τύχη.

6. Fragment 6 Nauck.

CHAPITRE IV

§ 1. Quant à la prudence¹, on peut en prendre une idée en considérant quels sont les hommes qu'on honore du titre de prudents. Le trait distinctif de l'homme prudent, c'est, semble-t-il, d'être capable de délibérer² et de juger comme il convient sur les choses qui pour lui peuvent être bonnes et utiles, non pas à quelques égards particuliers, comme la santé et la vigueur du corps, mais qui doivent en général contribuer à sa vertu et à son bonheur. — § 2. La preuve, c'est que nous disons des gens qu'ils sont prudents dans telle affaire spéciale, quand ils ont bien calculé pour atteindre quelque but honorable, pour les choses qui ne dépendent pas de l'art, tel que nous venons de le définir. Ainsi, l'on peut dire d'un seul mot que l'homme prudent est en général l'homme qui sait bien délibérer³. — § 3. Or, personne ne délibère ni sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur les choses que l'homme ne peut point faire. Par conséquent, si la science est susceptible de démonstration, et si la démonstration ne s'applique point aux choses dont les principes peuvent être autrement qu'ils ne sont, toutes les choses dont il s'agit ici pouvant être aussi autrement, et la délibération n'étant point possible sur les choses dont l'existence est nécessaire, il s'ensuit que la prudence n'est ni de la science ni de l'art. Elle n'est pas de la science, parce que la chose qui est l'objet de l'action peut être autrement qu'elle n'est. Elle n'est pas de l'art, parce que le genre auquel appartient la production des choses est différent de celui auquel appartient l'action proprement dite. — § 4. Reste donc que la prudence soit un mode d'être vrai⁴, qui agit avec l'aide de la raison dans toutes les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme; car le but de la production est toujours différent de la chose produite; et, au contraire, le but de l'action n'est toujours que l'action même, puisque la fin qu'elle se propose peut être uniquement de bien agir.

§ 5. Ceci nous explique que, si nous regardons Périclès et les personnages de ce caractère comme des gens prudents, c'est qu'ils sont capables de voir⁵ ce qui est bon pour eux et pour les hommes qu'ils gouvernent; et c'est là précisément la qualité que nous reconnaissons dans ceux que nous appelons des chefs de famille et des hommes d'État. L'étymologie seule du mot *tempérance*⁶, analogue à celui de prudence dans la langue grecque, montre que la tempérance sert à sauvegarder la prudence. — § 6. C'est bien elle en

effet qui sauve et soutient nos jugements pratiques. Ainsi, le plaisir et la peine ne détruisent ni ne bouleversent tous nos jugements⁷ ; absolument, ils ne nous empêchent pas de comprendre, par exemple, qu'un triangle a ou n'a pas ses angles égaux à deux droits ; mais ils troublent nos jugements en ce qui concerne l'action morale. Le principe de l'action morale, quelle qu'elle soit, est toujours la cause finale en vue de laquelle nous nous déterminons à agir. Mais ce principe cesse d'apparaître immédiatement au jugement que le plaisir ou la douleur ont altéré et corrompu ; l'homme ne voit plus alors le principe et n'est plus en mesure⁸ de régler sa conduite tout entière et toutes ses décisions ; car le vice détruit en nous le principe moral de l'action. Il faut donc nécessairement reconnaître que la prudence est ce mode d'être qui, guidé par la vérité et la raison, détermine notre action, en ce qui regarde les choses qui peuvent être bonnes pour l'homme⁹. — § 7. Dans l'art, il peut y avoir des degrés de vertu ; mais il n'y en a plus dans la prudence. De plus, dans l'art, celui qui se trompe de son plein gré, est préférable à celui qui se trompe sans le vouloir ; pour la prudence, c'est tout le contraire, de même que pour les autres vertus. Par conséquent, la prudence est une vertu et non point un art. — § 8. Comme il y a deux parties dans l'âme qui sont douées de raison, elle est la vertu de celle qui n'a que l'opinion en partage¹⁰ ; car l'opinion¹¹, ainsi que la prudence, s'applique à tout ce qui peut être encore autrement qu'il n'est, c'est-à-dire, à tout ce qui est contingent. On ne peut pas dire toutefois que la prudence soit une simple manière d'être qu'accompagne la raison ; et la preuve, c'est qu'une telle manière d'être pourrait se perdre par l'oubli, tandis que la prudence ne se perd et ne s'oublie jamais.

1. φρόνησις.

2. βουλεύσθαι.

3. βουλευτικός : le « délibérateur », l'homme qui sait évaluer, calculer, réfléchir.

4. ἔξιν ἀληθοῦς. Barthélemy Saint-Hilaire : *faculté qui, découvrant le vrai...* ; Voilquin : *disposition accompagnée de raison juste* ; Tricot : *disposition accompagnée de règle vraie* ; Gauthier-Jolif : *état habituel vrai*.

5. θεωρεῖν.

6. σωφροσύνη.

7. ὑποληψίς.

8. οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'esprit ne voit plus alors que c'est un*

devoir d'appliquer ce principe.

9. φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πραχτιχίην.
Voilquin : *la prudence est une disposition, s'accompagnant de raison et de vérité, tournée vers l'action et concernant les biens humains*; Tricot: *la prudence est nécessairement une disposition, accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir, dans la sphère des biens humains*; Gauthier-Jolif: *la sagesse est un état habituel raisonné, vrai, qui a pour objet les biens humains et dirige l'action.*

10. τὸ δοξαστιχόν.

11. δόξα.

CHAPITRE V

§ 1. Quant à la science, elle est, avons-nous dit, le jugement portant sur les choses universelles et sur les choses dont l'existence est nécessaire. Or, il y a des principes pour toutes les propositions qui peuvent être démontrées, et pour toute science quelle qu'elle soit ; car la science est toujours accompagnée de raisonnement. Mais pour le principe même de ce qui est connu à l'aide de la science, ce n'est ni la science, ni l'art, ni la prudence qui peuvent nous le révéler ; car, d'une part, l'objet de la science peut être démontré ; et de l'autre, l'art et la prudence ne s'appliquent qu'aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. Quant à la (philo)sophie¹, elle ne s'applique point non plus aux principes de cette espèce, parce que le (philo)sophe, dans certains cas, doit pouvoir donner des démonstrations de ce qu'il pense. — § 2. Mais si pour les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, et même pour celles qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, c'est-à-dire les choses nécessaires et contingentes, les modes d'être par lesquels nous atteignons le vrai et ne sommes jamais trompés, sont la science, la prudence, la (philo)sophie et l'intellect ; et si en outre aucun des trois premiers modes d'être, c'est-à-dire, la prudence, la (philo)sophie et la science, ne peuvent connaître les principes ; il reste que ce soit l'intellect seul qui s'applique aux principes et qui les comprenne. — § 3. Quant à l'habilité savante², qui se manifeste dans les arts, nous³ ne l'attribuons qu'à ceux qui exercent chacun de ces arts avec le plus de perfection. Ainsi Phidias est appelé un habile statuaire ; et nous ne voulons ici désigner par ce mot d'habilité savante rien de plus que le talent supérieur dans l'art. — § 4. Mais il est des hommes, assez rares d'ailleurs, que nous regardons comme sages et habiles d'une manière générale, non pas habiles pour telles choses en particulier, mais habiles purement et simplement, comme le dit Homère dans son Margitès⁴ :

Les Dieux n'en ont pas fait un laboureur habile,

Non plus qu'un habile homme, en ressources fertile.

Ainsi évidemment, l'habilité savante doit être considérée comme le plus haut degré de la perfection, dans toutes les choses que l'on

peut savoir. — § 5. Il faut donc que le (philo)sophe connaisse non seulement les vérités qui dérivent des premiers principes, mais aussi qu'il sache avec toute vérité les principes eux-mêmes. Il suit de là que la (philo)sophie est un composé de l'intellect et de la science, et qu'elle est, on peut dire, la science des choses les plus relevées, tenant la tête de toutes les autres sciences. En effet, il y aurait absurdité à croire que la science politique, ou la prudence politique, est la plus haute de toutes les sciences, si l'on ne croyait pas en même temps que l'homme dont elle s'occupe est ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers. — § 6. Mais certains attributs, par exemple le sain et le bon, peuvent varier selon les êtres différents auxquels ils s'appliquent; et ainsi, ils peuvent varier des hommes aux poissons, tandis que le blanc et le droit, dans un autre ordre d'idées, sont toujours blanc, toujours droit. Tout de même, on conviendra que ce qui est (philo)sophe est toujours (philo)sophe, et que ce qui n'est que prudent peut changer suivant les cas. Aussi, toutes les fois qu'un homme sait bien discerner son intérêt dans toutes les choses qui le touchent personnellement, on l'appelle prudent; et l'on est tout disposé à lui confier le soin des choses de ce genre. On va même plus loin, et l'on accorde aussi le nom de prudent à certains animaux qui semblent avoir une prévoyance assurée pour les choses qui se rapportent à leur propre subsistance. — § 7. Du reste, il est évident que la sagesse et la politique⁵ ne peuvent pas se confondre. Si l'on⁶ entend par prudence le discernement de son propre avantage, de son propre intérêt, il faudra reconnaître alors plusieurs espèces différentes de sagesse. Évidemment, il ne peut pas y avoir une seule et même sagesse qui s'applique à ce qui est avantageux et bon pour tous les êtres. Elle diffère pour chacun d'eux, à moins qu'on ne veuille aller jusqu'à soutenir aussi que la médecine est une pour tous les êtres sans aucune distinction. Il n'importe d'ailleurs en rien de prétendre que l'homme est le plus parfait des êtres ; car il y a bien d'autres êtres encore dont la nature est plus divine que celle de l'homme, et, par exemple, les corps éblouissants dont l'univers se compose. — § 8. Mais pour en revenir à ce que nous avons dit, il est bien clair que la (philo)sophie est la réunion de la science et de l'intellection⁷, appliquée à tout ce qu'il y a naturellement de plus admirable et de plus relevé. Aussi, on appelle un Anaxagore⁸, un Thalès⁹ et tous ceux qui leur ressemblent des (philo)sophes, et non pas seulement des hommes prudents, parce qu'on les voit en général fort ignorants de leur propre intérêt, et qu'on les regarde comme très savants en une foule de choses qui n'ont pas d'utilité immédiate, qui sont merveilleuses, difficiles à connaître, divines même, mais dont on ne saurait faire aucun usage utilitaire ; car ces grands esprits ne recherchent pas les biens purement humains. — § 9. La

prudence au contraire ne s'applique qu'aux choses essentiellement humaines, et à celles où la délibération est possible pour la raison de l'homme ; car l'objet principal de la prudence, c'est, à ce qu'il semble, de bien délibérer. Mais jamais on ne délibère sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur les choses où il n'y a pas un but précis à poursuivre, c'est-à-dire un bien qui puisse être l'objet de notre action ; et d'une manière générale et absolue, l'homme dont on peut dire qu'il est de bon conseil est celui qui sait trouver, par raisonnement, ce que l'homme peut réaliser de meilleur dans les choses soumises à son action. — § 10. C'est que la prudence ne se borne pas à savoir seulement les formules générales ; il faut aussi qu'elle sache toutes les solutions particulières ; car elle est pratique, elle agit ; et l'action s'applique nécessairement à des choses singulières. C'est là ce qui fait que certaines gens, qui ne savent rien, sont souvent plus pratiques et plus aptes à agir que ceux qui savent. Entre autres, c'est là ce qui donne tant d'avantage aux gens qui ont l'expérience pour eux. Par exemple, supposons que quelqu'un sache que les viandes légères sont de facile et saine digestion, mais qu'il ignore quelles sont précisément les viandes légères ; ce n'est pas lui qui rétablira la santé du malade ; ce sera plutôt celui qui sait que les viandes d'oiseaux spécialement sont légères et saines, qui pourra bien mieux réussir. La prudence est essentiellement pratique ; par conséquent, elle doit avoir les deux ordres de connaissance ; et, à choisir, elle doit surtout avoir la connaissance du particulier ; car on peut dire que cette dernière est en ceci comme la science architectonique et fondamentale¹⁰.

1. La sagesse (σοφία), au sens propre, est (philo)sophie.

2. σοφία. Au sens primitif et courant, ce terme signifie maîtrise, habileté en quelque art que ce soit.

3. L'opinion commune.

4. La critique contemporaine rejette l'attribution à Homère de ce poème comique, dont nous ne connaissons que quelques fragments.

5. σοφία καὶ ἡ πολιτικῇ.

6. Il s'agit de l'opinion commune.

7. νοῦς. Barthélemy Saint-Hilaire et Voilquin : *entendement* ; Tricot : *raison intuitive* ; Gauthier-Jolif : *intelligence*.

8. Philosophe ionien du VI^e siècle av. J.-C. L'intellect (νοῦς), qu'il conçoit comme une substance très subtile, est pour lui le premier principe de la réalité. Accusé d'impiété, il dut quitter Athènes en fugitif et mourut à Lampsaque vers 428.

9. Thalès (Milet, fin du VII^e-début du VI^e siècle), l'un des premiers « physiologues » ioniens. Il considérait que l'eau était le principe fondamental d'explication de la réalité.

10. εἴν δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεχτονική. Voilquin : *car, de ce point de vue, elle peut être, en quelque sorte, la science organisatrice* ; Tricot : *mais ici encore elle dépendra d'un art architectonique* ; Gauthier-Jolif : *mais il y en a une, ici aussi, qui est celle des maîtres d'œuvres*. Les moyens peuvent être considérés d'une certaine manière comme des fins particulières, opérant une certaine synthèse de la multiplicité des expériences et des connaissances.

CHAPITRE VI

§ 1. Au fond, la science politique et la prudence sont un seul et même mode d'être¹ ; seulement leur essence n'est pas la même. Ainsi, dans la science qui gouverne l'État, on peut distinguer cette prudence qui, régulatrice de tout le reste et architectonique, est celle qui fait les lois ; et cette autre prudence qui, s'appliquant aux choses particulières, a reçu le nom commun qu'elles portent toutes les deux, et s'appelle la politique. La science politique est à la fois pratique et délibérative ; car le décret prescrit l'action que le citoyen doit accomplir, et c'est comme le terme dernier de la science². Aussi, ceux-là seuls qui rendent des décrets, passent-ils aux yeux du vulgaire pour des hommes d'Etat, parce que seuls en effet ils agissent³, ainsi que les artistes inférieurs obligés de mettre eux-mêmes la main à l'œuvre. — § 2. Une autre distinction⁴, c'est que la prudence s'applique surtout à l'individu lui-même et à un seul. Elle garde alors le nom général de prudence ; mais selon ses applications, elle est, ou l'économie, c'est-à-dire le gouvernement de la famille, ou la législation, ou enfin la politique, dans laquelle on peut encore reconnaître deux parties distinctes, celle qui délibère sur les affaires publiques⁵, et celle qui rend la justice⁶. — § 3. Ainsi donc, savoir ce rendre compte de son intérêt personnel, c'est une espèce de connaissance qui présente d'ailleurs des différences très nombreuses⁷. Celui qui sait au juste ce qui le regarde et qui s'en occupe sans cesse, passe pour prudent, tandis que les politiques, les hommes d'Etat, ont à soigner les intérêts les plus divers. Et c'est ce qui fait dire à Euripide, dans une de ses pièces⁸ :

Étais-je donc prudent, moi qui pus si bien vivre, et jouir comme un sage, obscur aux derniers rangs, de ces biens que le ciel m'eût donnés non moins grands ? Mais ces ambitieux qui prennent tant de peine...

Les gens qu'on appelle prudents ne cherchent que leur avantage personnel, et l'on pense qu'ils remplissent un devoir en agissant ainsi. Par suite, c'est de cette opinion que vient leur réputation de prudence. Cependant, on peut soutenir que l'individu ne saurait

garantir son propre intérêt sans la famille ni sans l'État. Mais j'ajoute que savoir gérer convenablement ses propres affaires, est une chose bien obscure et qui demande bien de l'attention. — § 4. La preuve de ce que je dis ici, c'est que les jeunes gens peuvent très bien devenir géomètres, mathématiciens, et même se rendre fort habiles en ce genre de sciences. Mais il n'y a guère de jeune homme, semble-t-il, qui soit prudent. La cause en est toute simple ; c'est que la prudence ne s'applique qu'aux choses particulières, et que l'expérience seule nous les fait bien connaître ; or, le jeune homme n'est pas expérimenté, car c'est le temps seul qui procure l'expérience. — § 5. On pourrait se demander encore à ce propos, comment il se fait qu'un enfant même puisse devenir mathématicien, tandis qu'il ne peut être ni (philo)sophe, ni versé dans la connaissance des lois de la nature. Ne peut-on pas dire que ceci tient à ce que les mathématiques sont des sciences d'abstraction, tandis que la (philo)sophie⁹ et la science de la nature tirent leurs principes de l'observation et de l'expérience ? Ne peut-on pas ajouter que, pour ces dernières, les jeunes gens ne peuvent pas avoir d'opinions personnelles, et qu'ils ne font que répéter ce qu'on leur enseigne, tandis que dans les mathématiques la réalité n'a rien d'obscur pour eux ? — § 6. On peut dire en outre que l'erreur pour les choses où l'on délibère peut être commise, soit dans le principe général qu'on suit, soit dans le cas particulier dont on s'occupe. Ainsi par exemple, on peut se tromper en croyant que toutes les eaux lourdes et pesantes sont malsaines à boire, soit en croyant que telle eau dont on se sert est malsaine et lourde. — § 7. Donc évidemment, la prudence n'est pas la science ; car, je le répète, la prudence ne concerne que le terme dernier¹⁰ ; et ce terme, c'est l'objet particulier de l'action¹¹. — § 8. La prudence n'est pas moins opposée à l'intellect ; car l'intellect s'applique aux limites¹², aux termes, où il n'y a plus de place pour le raisonnement, tandis que la prudence s'applique au terme dernier¹³ pour lequel il y a, non pas science, mais simplement sensation. Quand je dis sensation, je n'entends pas celle des choses purement individuelles ; mais j'entends cette espèce de sensation qui nous fait sentir, par exemple, dans les mathématiques, que le dernier élément des figures planes, c'est le triangle auquel on est contraint de s'arrêter. C'est à ce genre de sensation que se rapporte davantage la prudence, bien qu'elle en soit encore une espèce différente.

1. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire : *disposition morale* ; Voilquin et Tricot : *disposition* ; Gauthier-Jolif : *état d'âme*.

2. En appliquant leur savoir au particulier.

3. τὸ γὰρ ψήφισμα πραχτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. Voilquin : *le décret... prescrit comme en dernier ressort* ; Tricot : *tout décret doit être rendu dans une forme strictement individuelle* ; Gauthier-Jolif : *le décret... est l'objet de l'action politique, étant le point d'aboutissement concret de la délibération*.

4. δοχει : on croit, il semble que ; il s'agit de l'opinion commune. Barthélemy Saint-Hilaire omet ce verbe.

5. βουλευτική.

6. διαστατική.

7. ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν. Barthélemy Saint-Hilaire : *une grande différence avec la science politique* ; Voilquin : *mais cette connaissance admet bien des différences* ; Tricot : *mais cette connaissance-là est très différente des autres espèces* ; Gauthier-Jolif : *mais ce type de sagesse est très différent des autres*.

8. *Philoctète*, fragments 787-788, 2, Nauck. Barthélemy Saint-Hilaire ajoute un vers qui ne se trouve pas dans le texte : *Jupiter les condamne...*

9. Barthélemy Saint-Hilaire : *science de la sagesse* ; Gauthier-Jolif : *métaphysique*.

10. τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν. Barthélemy Saint-Hilaire : *ne concerne que le terme inférieur et dernier* ; Voilquin : *ne se rapporte qu'au dernier terme* ; Tricot : *elle porte... sur ce qu'il y a de plus particulier* ; Gauthier-Jolif : *elle a... parmi ses objets l'individuel*.

11. πραχθόν. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'acte particulier que l'on doit faire*.

12. τῶν ὅρων. En tant que limite de la proposition, l'ὅρος peut être synonyme d'ὁρισμός, la définition.

13. τοῦ ἐσχατου. Barthélemy Saint-Hilaire et Voilquin : *terme inférieur* ; Tricot et Gauthier-Jolif : *l'objet individuel*.

CHAPITRE VII

§ 1. Il ne faut pas confondre examiner¹ et délibérer, bien que délibérer ce soit examiner quelque chose. Mais quels sont les caractères d'une bonne et sage délibérations² ? Est-elle une science d'un certain genre, une opinion, une finesse intuitive³, ou quelque autre chose encore que tout cela ? Voilà ce qu'il nous faut étudier.

— § 2. D'abord, elle n'est certes pas une science, puisqu'on n'a plus à chercher quand on sait. Mais une délibération, quelque bonne et sage qu'elle soit, est toujours une délibération, et celui qui délibère cherche encore et calcule. On ne peut pas dire non plus que la sage délibération soit une finesse intuitive, car la finesse intuitive se passe de raisonnement. C'est quelque chose d'instantané, tandis que, quand on délibère, on y met souvent beaucoup de temps ; et l'on dit ordinairement que, s'il faut exécuter rapidement la résolution qu'on a prise après délibération, il faut délibérer avec lenteur et maturité.

— § 3. La sagacité d'esprit⁴ est encore autre chose que la sage délibération ; et la sagacité se rapproche beaucoup de la finesse intuitive. La sage délibération ne se confond pas davantage avec la simple opinion. Mais comme celui qui délibère mal se trompe et s'égare, tandis que celui qui délibère bien délibère selon la droite raison, on peut dire que la sage délibération est une sorte de redressement et de rectitudes⁵, qui d'ailleurs n'est ni le redressement de la science ni celui de l'opinion. D'abord, la science n'a pas besoin qu'on la redresse, pas plus qu'elle ne commet d'erreur. Mais la vérité est la rectitude de l'opinion ; et l'on a déjà tout arrêté dans son esprit sur l'objet dont on s'est fait une opinion. Néanmoins, comme il ne peut y avoir de sage délibération sans raisonnement, reste donc qu'elle soit une rectitude de la pensée⁶ ; car ce n'est pas tout à fait encore une affirmation. De son côté, l'opinion n'est plus un examen de l'esprit ; elle est déjà comme une affirmation assez précise, tandis que celui qui délibère, bien ou mal d'ailleurs, cherche toujours, je le répète, quelque chose et calcule en raisonnant. — § 4. En un mot, la délibération sage et bonne est en quelque sorte la rectitude de la simple délibération. Aussi, pour la bien comprendre, il nous faudrait étudier premièrement ce que c'est que la délibération en elle-même, et à quoi elle s'applique. Mais ce mot de rectitude peut s'entendre en plusieurs sens, et il est clair que toutes les acceptions qu'il a ne peuvent convenir ici. Ainsi, le débauché et le pervers pourront fort bien trouver par le raisonnement auquel ils se livrent la solution

qu'ils se sont proposé de découvrir ; et par conséquent, leur délibération aura été pleine de rectitude, en dépit du mal considérable qu'ils se seront fait. Or, il semble que le résultat d'une sage délibération doit être toujours quelque chose de bon, puisque la sage délibération est cette rectitude de la délibération qui découvre et atteint toujours le bien. — § 5. Mais, d'une autre part, on peut aussi arriver au bien, même par un faux raisonnement, et rencontrer précisément ce qu'il fallait faire, sans avoir employé le moyen légitime. Alors, le terme moyen est faux ; et par suite, ce n'est pas là encore la sage délibération, puisque si l'on atteint le but qu'il faut atteindre, on n'a pas pris cependant la route qu'il fallait prendre. — § 6. De plus, tout en réussissant, celui-ci met beaucoup trop de temps à délibérer ; celui-là au contraire prend un parti en un instant. Ni d'un côté ni de l'autre, ce n'est point là encore la sage délibération. Elle est, en ce qui regarde nos intérêts, la rectitude à distinguer le but que nous devons poursuivre, le moyen qu'il convient d'employer, et le temps dans lequel il faut que nous agissions. — § 7. Enfin, il se peut qu'on prenne une sage résolution, soit d'une manière absolue et générale, soit d'une manière spéciale pour quelque fin particulière. La délibération qui est absolument sage, est celle qui règle la conduite de l'homme sur la fin suprême et absolue de la vie humaine ; l'autre est celle qui ne se règle que sur le but particulier qu'elle poursuit. Mais si la sage délibération est le privilège des hommes prudents, il s'ensuit que la sage délibération est la rectitude du jugement appliquée à un but utile, dont la prudence est une conception exacte et vraie.

1. ζητεῖν.

2. εὐβουλία. Voilquin : sage *délibération* ; Tricot : bonne *délibération* ; Gauthier-Jolif : bon conseil.

3. εὐστοχία. Barthélemy Saint-Hilaire : *rencontre heureuse* ; Voilquin : *hasard heureux* ; Tricot : *justesse de coup d'œil* ; Gauthier-Jolif : *perspicacité*.

4. ἀγχίνοια. Voilquin : *sagacité* ; Tricot et Gauthier-Jolif : *vivacité d'esprit*.

5. ὀρθότης.

6. διανοίας ἄρα λείπεται. Barthélemy Saint-Hilaire : *un acte raisonné d'intelligence*.

CHAPITRE VIII

§ 1. On peut distinguer encore l'intelligence pratique¹ et la perspicacité², deux qualités différentes qui font qu'on appelle les uns des hommes intelligents, et les autres, des hommes perspicaces. L'intelligence pratique ne peut pas du tout se confondre ni avec la science ni avec l'opinion ; car autrement tous les hommes sans exception seraient intelligents. Mais on ne peut pas non plus la confondre avec une des sciences particulières, et, par exemple, avec la médecine, car alors elle s'occuperait des choses qui se rapportent à la santé ; ni avec la géométrie, car alors elle étudierait les propriétés des grandeurs. L'intelligence, au sens restreint où nous l'entendons ici, ne s'applique pas davantage aux choses éternelles et immuables, ni à aucune de ces choses qui doivent naître et périr. Elle ne s'applique qu'aux choses sur lesquelles il peut y avoir doute et délibération. — § 2. Ainsi, elle s'occupe des mêmes objets que la prudence ; et cependant, l'intelligence pratique et la prudence ne sont pas des facultés identiques. La prudence est en quelque sorte impérative, puisque son but est de prescrire ce qu'il faut ou ne faut pas faire ; l'intelligence au contraire est purement critique, et elle se borne à juger. Voilà pourquoi l'intelligence pratique se confond avec la perspicacité, et les hommes qu'on appelle intelligents sont ceux qui sont perspicaces³. — § 3. L'intelligence pratique d'ailleurs ne consiste pas à avoir ou à acquérir de la prudence. Mais de même que quand on apprend une chose, on dit qu'on la comprend, qu'on en a l'intelligence, du moment qu'on peut appliquer la science qu'on possède ; de même l'intelligence pratique ne consiste qu'à se servir de son bon sens, de l'opinion, pour juger les choses auxquelles la prudence s'applique, quand on entend un autre vous les dire ; et à les juger convenablement : car les juger convenablement, c'est les bien juger. Aussi dans la langue grecque, le nom d'intelligence pratique, qui désigne les gens perspicaces vient du nom de cette intelligence des choses qu'on montre en apprenant : car très souvent nous confondons apprendre et comprendre. — § 4. Quant à ce qu'on appelle le sens⁴, et ce qui fait qu'on dit d'un homme qu'il est homme de bon sens⁵, qu'il a du sens, c'est simplement le droit jugement d'un homme parfaitement honnête. Une preuve, c'est que, dans la langue grecque, on désigne par des mots presque pareils, et l'homme équitable⁶ et l'homme qui, entrant dans le sens des autres, est porté à leur pardonner⁷, parce qu'il est équitable et convenable dans

certains cas d'éprouver l'indulgence qui pardonne les fautes. Or, l'indulgence légitime n'est guère que le sens judicieux et droit de l'équitable ; et le sens droit de l'équitable ne signifie que le sens de la vérité.

1. σύνεσις, que Barthélemy Saint-Hilaire traduit par « intelligence à comprendre les choses » ou encore par « compréhension » : *J'ai dû prendre le mot d'intelligence, bien qu'il ait été employé déjà dans un sens différent, parce qu'il me fournissait son contraire : « inintelligence »* (t. I, p. 222). Ce risque de confusion ne se pose plus, dès lors que nous avons réservé le terme *intellect* pour la traduction de νοῦς. Par ailleurs, le mot « inintelligence » provient d'une erreur des manuscrits, dans lesquels on lit ἀσυνεσία au lieu de εὐσυνεσία. Pour *synésis*, Gauthier-Jolif proposent « conscience », Voilquin « pénétration » et Tricot, qui rappelle qu'elle est de l'ordre pratique, « intelligence ».

2. εὐσυνεσία.

3. ταῦτὸ γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι. Barthélemy Saint-Hilaire : *voilà pourquoi comprendre les choses se confond avec les bien comprendre, et pourquoi les hommes qu'on appelle intelligents, sont ceux qui ont une intelligence exacte des choses qui les intéressent.*

4. γνώμη. Voilquin : *sens* ; Tricot : *jugement* ; Gauthier-Jolif : *bon sens*.

5. εὐγνώμονες. Voilquin : *bon sens* ; Tricot : *qui ont un bon jugement ou du jugement* ; Gauthier-Jolif : *[personnes] bienveillantes, qui font preuve de bonté.*

6. ἐπειχῆς.

7. συγγνώμη.

CHAPITRE IX

§ 1. Tous les modes d'être que nous venons d'étudier, c'est-à-dire le bon sens, l'intelligence pratique, la prudence et l'intellect, tendent au même but. On ne doit pas s'étonner, si l'on remarque que l'on dit des mêmes individus indifféremment qu'ils ont du bon sens et de l'intellect, ou encore qu'ils sont prudents et qu'ils sont intelligents. Toutes ces facultés en effet s'appliquent indistinctement aux termes extrêmes et aux choses particulières. Quand un homme montre du jugement dans les choses qui sont du domaine de la prudence, c'est qu'il est intelligent, qu'il a du bon sens et qu'au besoin il sait être indulgent et pardonner ; car les procédés honnêtes et bienveillants sont ceux qu'emploient tous les hommes vraiment bons, dans leurs relations avec les autres hommes. — § 2. Toutes les actions que nous pouvons faire, ne s'appliquent jamais qu'à des choses particulières et aux termes extrêmes ; et ce sont eux précisément que doit connaître l'homme doué de prudence. L'intelligence pratique, ainsi que le bon sens, concerne uniquement les choses où nous devons agir ; et c'est là ce que j'appelle les termes derniers et extrêmes¹. — § 3. Quant à l'intellect, il s'applique aux extrêmes en l'un et l'autre sens ; car l'intellect peut aller également et aux termes immobiles et premiers, et descendre aux derniers termes ; ce que ne peut pas faire le raisonnement. Ainsi, dans les démonstrations, l'intellect considère les termes immuables et premiers, tandis que, dans les cas où il est question d'agir, il considère le terme dernier dans l'ordre du possible, c'est-à-dire la seconde prémisse². Car ces termes derniers et contingents sont les principes même et les causes du but que l'on poursuit en agissant, puisque l'universel n'est jamais que le résultat des choses particulières³. — § 4. Il faut donc d'abord avoir la sensation de ces choses, et c'est cette sensation qui constitue ensuite l'intellect⁴. C'est ce qui fait que ces qualités dont nous venons de parler semblent purement des dons de la nature. Ce n'est jamais la nature qui fait qu'on est (philo)sophe ; mais c'est elle qui nous donne bon sens, intelligence pratique et intellect. — § 5. Ce qui prouve bien ceci, c'est que nous croyons même que ces facultés correspondent aux différents âges de la vie ; nous croyons que tel ou tel âge a l'intellect et le bon sens en partage, comme si la nature était seule à nos yeux capable de nous les procurer. Voilà encore pourquoi l'intellect est tout ensemble principe et fin ; car ce sont là les éléments d'où les démonstrations dérivent, et auxquels elles

s'appliquent. Une autre conséquence de ceci, c'est qu'il faut attacher tout autant d'importance aux simples assertions et aux opinions des gens d'expérience, d'âge, ou de prudence⁵, tout indémontrées qu'elles sont, qu'on en attache aux démonstrations les plus régulières, parce qu'ils ont l'œil de l'expérience pour découvrir et voir les choses. — § 6. Voilà ce que nous avons à dire pour expliquer la nature de la prudence et de la (philo)sophie, pour montrer les objets auxquels l'une et l'autre s'appliquent, et pour faire voir que chacune est la vertu spécifique d'une partie différente de l'âme.

1. La *praxis* est elle-même sa propre fin. Cf. *supra*, chap. IV, § 4.

2. Dans les deux cas, il s'agit bien d'un acte de l'intellect. Nous avons modifié ici le texte de Barthélemy Saint-Hilaire, qui attribue, à tort, l'appréhension des premiers principes pratiques au « raisonnement ». Il s'agit de la seconde prémisse du syllogisme.

3. Cf. *Seconds Analytiques*, I, 31 ; II, 19.

4. Cf. *supra*, chap. VI, § 8.

5. Dans le sens habituel et courant du terme.

CHAPITRES X-XI

§ 1. On pourrait se demander aussi à quoi ces vertus sont utiles. Ainsi, la (philo)sophie ne considère jamais les moyens de rendre l'homme heureux ; car elle ne cherche pas à rien faire venir à l'existence¹. Quant à la prudence, elle possède bien, si l'on veut, ces moyens. Mais en vue de quoi en a-t-on vraiment besoin ? La prudence sans doute s'applique à ce qui est juste, à ce qui est beau, et de plus à ce qui est bon pour l'homme ; et c'est là précisément tout ce que l'homme bon est tenu de faire. Mais pour savoir toutes ces règles, nous n'en sommes pas du tout plus habiles à les pratiquer, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que les vertus soient des modes d'être². C'est comme pour les exercices et les remèdes qui assurent au corps la santé et la vigueur : ils ne sont rien tant qu'on ne les fait pas réellement, et qu'on n'en parle que comme conséquences possibles d'un certain mode d'être³ ; car nous ne sommes pas en réalité mieux portants ni plus forts, parce que nous possédons simplement la science de la médecine ou de la gymnastique. — § 2. Si la connaissance des choses qui constituent la prudence ne suffit pas à l'homme prudent, et si son but est de devenir vertueux⁴, il s'ensuit que la prudence ne serait utile en rien aux hommes qui sont vertueux, pas plus qu'elle ne le serait à ceux-là même qui ne la possèdent pas. En effet, il n'importe pas qu'ils aient personnellement de la prudence, ou qu'ils se laissent guider aux avis de ceux qui en ont. Cette obéissance à la direction d'autrui peut nous suffire, comme pour la santé ; et tout en voulant nous bien porter, nous ne nous mettons pas à apprendre la médecine. — § 3. Ajoutez qu'il serait fort étrange que la prudence, tout en étant au-dessous de la sagesse⁵, en fût cependant la directrice et la maîtresse ; car c'est la faculté agissante et productrice qui doit commander dans chaque cas particulier.

Mais étudions de plus près ces deux vertus, et approfondissons les questions que nous avons simplement posées jusqu'ici.

§ 4. D'abord, nous disons que nécessairement elles sont pour elles-mêmes désirables, puisqu'elles sont l'une et l'autre des vertus de l'une et l'autre partie de l'âme⁶. — § 5. Ensuite, si l'on soutient qu'elles produisent, ce n'est pas comme la médecine produit la santé⁷, mais comme la santé elle-même produit la santé⁸. C'est ainsi que la sagesse produit le bonheur ; car en étant une partie de la

vertu totale, elle rend l'homme heureux par cela seul qu'elle est possédée par lui, et qu'elle est actuellement⁹ en lui. — § 6. De plus, l'œuvre propre de l'homme ne s'accomplit que grâce à la prudence et à la vertu morale. La vertu fait que le but qu'il poursuit est bon, et la prudence fait que les moyens qui doivent y conduire le sont également. Il est bien clair d'ailleurs que la quatrième partie de l'âme, c'est-à-dire, la partie nutritive¹⁰, ne saurait avoir de vertu pareille ; car il ne dépend point de cette partie inférieure d'agir ou de ne pas agir en quoi que ce soit.

§ 7. Quant à ce que nous venons de dire, que la prudence ne fait pas que l'homme pratique davantage le bien et le juste, il faut prouver cette assertion, en reprenant les choses d'un peu plus haut, et en posant le principe qui suit : de même que nous disons de certaines gens qui font des choses justes, qu'ils ne sont pas cependant encore réellement justes, par exemple, quand des gens observent toutes les prescriptions des lois, ou malgré eux, ou en les ignorant, ou par telle autre cause, et non pas en vue de ces prescriptions elles-mêmes, faisant d'ailleurs tout ce qu'il faut et tout ce qu'un homme vertueux¹¹ doit faire ; de même aussi, ce me semble, il faut agir en toute occasion avec une certaine disposition morale pour être vraiment vertueux. J'entends qu'on doit agir par décision réfléchie, et en ne se déterminant que par la nature des actes mêmes qu'on accomplit. — § 8. Or, c'est la vertu qui rend cette décision louable et bonne. Mais tout ce qui est fait en conséquence de cette décision réfléchie n'appartient plus à la vertu ; c'est le domaine d'une autre faculté. Du reste, ce sujet vaut la peine qu'on y insiste, afin de l'éclaircir davantage. — § 9. Il existe dans l'homme une faculté qu'on appelle habileté ou adresse¹², et qui a pour mission spéciale de faire tout ce qui concourt au but qu'on s'est proposé, et de procurer tous les moyens nécessaires pour l'atteindre. Si le but est bon, cette faculté est très louable ; s'il est mauvais, l'habileté devient de la fourberie. Aussi appelons-nous ceux qui sont habiles tantôt des prudents, tantôt des fourbes¹³. — § 10. La prudence n'est pas tout à fait cette faculté même ; seulement, elle ne pourrait exister sans cette faculté. Mais jamais non plus la prudence, cet œil de l'âme, ne peut être tout ce qu'elle doit être sans la vertu, ainsi que je l'ai dit et qu'on peut aisément l'observer. Ce sont les raisonnements¹⁴ qui renferment le principe de l'action : « puisque, disons-nous toujours, telle chose est, et que de plus celle-ci est à nos yeux la meilleure possible, alors... etc. » Cette chose est d'ailleurs, en réalité, n'importe laquelle ; et, par exemple, c'est la première que le hasard nous ait offerte. Mais la décision à prendre n'apparaît jamais dans toute sa clarté qu'à l'homme vertueux. Le vice pervertit la raison, et nous induit en erreur sur les principes qui doivent diriger

nos actions. La conséquence évidente de tout ceci, c'est qu'il est impossible d'être réellement prudent, quand on n'est pas vertueux¹⁵.

1. οὐδεμιᾶς γάρ ἐστιν γενέσεως.

2. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire : *aptitudes morales* ; Voilquin : *dispositions acquises* ; Tricot : *dispositions du caractère* ; Gauthier-Jolif: *états habituels*.

3. L'être-sain ou l'être-vigoureux, à distinguer du sain et du vigoureux comme causes productrices (efficientes).

4. σπουδαῖος. Nous avons modifié ici une longue paraphrase de Barthélemy Saint-Hilaire.

5. σοφία. Voilquin : *sagesse* ; Tricot : *sagesse théorique* ; Gauthier-Jolif: *philosophie*.

6. Nous supprimons une glose de Barthélemy Saint-Hilaire : *et si elles ne peuvent rien produire, c'est qu'aucune de ces parties de l'âme ne peut produire davantage*.

7. Comme cause efficiente. Cf. *Métaphysique*, Δ, 2.

8. Comme cause formelle.

9. ἐνεργεῖν.

10. τὸ θρεπτικόν.

11. σπουδαῖος.

12. δεινότης.

13. διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ [τοὺς] πανούργους φαμὲν εἶναι. Barthélemy Saint-Hilaire : *aussi avons-nous grand soin de dire en parlant des gens prudents qu'ils sont habiles, et non pas qu'ils sont fourbes*.

14. συλλογισμοί.

15. ἀγαθόν.

CHAPITRE XI₁

§ 1. Ces considérations nous ramènent à étudier la vertu sous un nouveau point de vue. On peut la distinguer en vertu naturelle² et en vertu proprement dite³ ; et l'on verra que les rapports de la première à la seconde sont à peu près les mêmes que ceux de la prudence à l'habileté. Ces deux espèces de vertu ne sont pas identiques ; seulement elles se ressemblent⁴. Tout le monde croit en effet que chacune des qualités morales que nous possédons, se trouve en quelque mesure en nous par la seule influence de la nature. Ainsi, nous sommes disposés à devenir justes, tempérants et courageux⁵, et à développer d'autres vertus, dès le premier moment de notre naissance ; mais cependant nous n'en cherchons pas moins quelque autre chose encore, c'est-à-dire, la vertu proprement dite⁶. Nous voulons que toutes ces qualités soient en nous autrement que la nature ne les y a mises, attendu que les modes d'être purement naturels peuvent se trouver dans les enfants et jusque dans les animaux. Mais privés du secours de l'intellect, ils n'y semblent guère faits que pour nuire. La moindre observation suffit pour le voir, et pour reconnaître qu'il en est ici comme d'un corps très lourd qui, s'il marche sans regarder, peut faire les plus lourdes chutes parce que la vue lui fait défaut. — § 2. Mais quand l'agent est doué d'intellect⁷, cela fait dès lors une grande différence dans sa manière d'agir. Son mode d'être, tout en restant pareil, deviendra de la vertu dans le sens propre du mot. Ainsi donc, on peut dire que, de même que pour cette partie de l'âme qui n'a que la simple opinion en partage⁸, il y a deux qualités distinctes, l'habileté et la prudence ; de même il y en a deux pour la partie morale⁹. L'une qui est la vertu purement naturelle, et l'autre qui est la vertu proprement dite ; et cette vertu supérieure ne se produit pas sans la prudence. — § 3. Voilà pourquoi on a pu prétendre que toutes les vertus n'étaient au fond que des espèces diverses de la prudence ; et Socrate avait en partie raison, et tort en partie, dans ses analyses. Il se trompait en croyant que toutes les vertus ne sont que des espèces diverses de prudence ; mais il avait raison de dire qu'elles n'existent pas sans la prudence. — § 4. Ce qui le prouve bien, c'est qu'aujourd'hui, quand on définit la vertu, on ne manque plus, en disant qu'elle est un mode d'être d'ajouter à quoi ce mode d'être se rapporte, c'est-à-dire, le mode d'être conforme à la droite raison. Or, conforme à la droite raison, ne veut dire que conforme à la prudence. Ainsi, tout le monde

semble avoir deviné en quelque sorte que ce mode d'être qui est conforme à la prudence, est la vraie vertu. — § 5. Il faut toutefois étendre un peu cette définition en la modifiant. La vertu n'est pas seulement le mode d'être moral qui est conforme à la droite raison, c'est aussi le mode d'être qui applique la droite raison qu'il possède ; et la droite raison, sous ce point de vue, c'est justement, je le répète, la prudence. En un mot, Socrate pensait que les vertus étaient toutes des espèces diverses de raison¹⁰ ; car, d'après lui, elles étaient toutes des espèces de sciences ; et quant à nous, nous pensons qu'il n'y a pas de vertu qui ne soit accompagnée de la raison. — § 6. Il demeure donc évident, d'après tout ce qui vient d'être dit, qu'on ne peut pas, à proprement parler, être bon sans prudence, et qu'on ne saurait être prudent sans vertu morale. Ces considérations nous serviront encore à juger cette théorie qui soutient « que les vertus peuvent être séparées les unes des autres, puisqu'un seul et même individu, quelques dons que lui ait fait la nature, ne les possède jamais toutes sans exception ; et qu'il peut déjà avoir l'une, sans avoir encore l'autre ». Cette remarque, il faut le dire, est vraie pour les vertus purement naturelles ; mais elle ne l'est plus pour ces autres vertus qui font que l'homme qui les possède peut être appelé absolument bon ; car cet homme aura toutes les vertus, du moment qu'il aura la prudence, qui à elle seule les comprend toutes. — § 7. Il est donc certain encore que cette haute vertu, dût-elle n'être pratique en rien dans la vie, ne nous en serait pas moins nécessaire, puisqu'elle est la vertu propre d'une des parties de l'âme ; et qu'il n'y a pas plus de décision réfléchie sans la prudence, qu'il n'y en a sans la vertu, celle-ci étant le but même que nous devons poursuivre, et celle-là nous faisant faire tout ce qu'il faut pour atteindre ce but. — § 8. Mais tout utile qu'est la prudence, on ne peut pas dire qu'elle domine souverainement la (philo)sophie, et cette partie de notre âme qui vaut mieux qu'elle¹¹. Tout de même que la médecine non plus, ne dispose pas souverainement de la santé, et que sans en faire elle-même usage, elle se borne à découvrir les moyens de nous l'assurer. Son rôle est de prescrire certains régimes en vue de la santé ; mais elle ne prescrit rien à la santé elle-même. Enfin, attribuer cette supériorité à la prudence, c'est comme si l'on prétendait que la politique commande même aux Dieux, parce que c'est elle qui commande sans exception tout ce qui se fait dans l'État.

1. Nous avons maintenu le découpage de Barthélemy Saint-Hilaire, mais dans d'autres

éditions les paragraphes regroupés sous le [chapitre XI](#) ont été distribués de façon différente.

2. φυσική ἀρετή.

3. πρὸς τὴν χυρίαν. Barthélemy Saint-Hilaire : *vertu acquise*.

4. Nous supprimons la glose : *et c'est là aussi le rapport de la vertu que la nature même nous inspire, à la vertu proprement dite*.

5. δίκαιοι, σωφρονιστοὶ, ἀνδρεῖοι. Barthélemy Saint-Hilaire : *équitables et justes, sages et courageux*.

6. τὸ χυρίως ἀγαθόν : le bien proprement dit.

7. νοῦς. Barthélemy Saint-Hilaire : *entendement* ; Voilquin : *pensée* ; Tricot : *raison* ; Gauthier-Jolif : *l'intelligence*.

8. τὸ δοξαστικόν. Cette partie est appelée plus haut (VI, chap. I, § 6) τὸ λογιστικόν. Voilquin : *de même qu'il y a deux états pour qui sait se faire une opinion* ; Tricot : *la partie opinante* ; Gauthier-Jolif : *la partie opinative*.

9. τὸ ἡθικόν, qui équivaut ici à la partie désirante de l'âme.

10. Ou de règles.

11. L'intellect.

LIVRE VII

Théorie de l'intempérance et du plaisir

CHAPITRE PREMIER

§ 1. A la suite de tout ce qui précède, il faut dire, en prenant un autre point de départ pour de nouvelles études, qu'il y a trois sortes d'écueils qu'en fait de mœurs on doit surtout éviter : c'est le vice¹, l'intempérance² qui ne se maîtrise pas, et la bestialité³ qui nous ravale au niveau des brutes. Les contraires de deux de ces trois termes sont de toute évidence : d'une part, la vertu est le contraire du vice ; et d'autre part, la tempérance⁴, qui nous assure la domination de nous-mêmes, est le contraire de l'intempérance, qui nous l'ôte. Mais quant à la qualité qui est le contraire de la bestialité le seul nom qui lui convienne, c'est de l'appeler une vertu surhumaine, héroïque et divine ; et c'est là certainement la pensée d'Homère, lorsque, dans son poème, il représente Priam louant la vertu accomplie d'Hector et disant de lui :

« ... Il semblait plutôt être

Le fils de quelque Dieu que le fils d'un mortel. »

Si donc il est vrai, comme on le dit, que les hommes s'élèvent au rang des Dieux par une prodigieuse vertu, ce serait évidemment une disposition morale de ce genre qu'on pourrait regarder comme l'opposé de la bestialité dont nous venons de parler. C'est qu'en effet le vice et la vertu n'appartiennent pas plus à la brute qu'ils n'appartiennent à Dieu ; et si cette disposition héroïque est au-dessus de la vertu ordinaire, la bestialité est encore quelque chose de très différent du vice lui-même. — § 2. Sans doute, il est rare de trouver dans la vie un homme divin, pour prendre l'expression favorite des Spartiates, qui disent ordinairement en parlant de quelqu'un qu'ils admirent beaucoup : « C'est un homme divin » ; mais l'homme brutal et complètement farouche n'est pas moins rare parmi les hommes ; et on ne le rencontre guère que chez les barbares. Quelquefois cette bestialité est le résultat des maladies et des infirmités ; et l'on réserve ce nom injurieux pour les hommes dont les vices dépassent toute mesure.

§ 3. Plus tard, nous aurons à dire quelques mots de cette triste disposition. Déjà nous avons antérieurement parlé du vice ; il ne nous reste donc ici qu'à traiter de l'intempérance, de la mollesse et de la voluptuosité⁵ en leur opposant la tempérance, qui sait

maîtriser les passions, et la fermeté, qui sait tout endurer. Nous joindrons ces deux études ; car il ne faut pas croire que chacune de ces dispositions, bonnes ou mauvaises, se confondent tout à fait avec la vertu et le vice, ni qu'elles soient d'une espèce entièrement différente. — § 4. En ceci, il faut faire comme dans toutes les autres recherches ; on établit d'abord les faits tels qu'on les observe, et après avoir posé les questions qu'ils soulèvent, on doit s'attacher à démontrer par cette méthode les opinions le plus généralement admises sur ces passions ; et si l'on ne peut enregistrer toutes les opinions, en indiquer au moins la plus grande partie et les principales. Car une fois qu'on a résolu les points vraiment difficiles, et qu'il ne reste plus que les points admis par tout le monde, on peut regarder le sujet comme suffisamment démontré.

§ 5. Ainsi, il est admis que la tempérance qui se maîtrise et la fermeté qui sait tout supporter, sont incontestablement des qualités bonnes et dignes d'estime. L'intempérance et la mollesse, au contraire, sont des qualités mauvaises et blâmables. Pour tout le monde encore, l'homme tempérant qui se domine est en même temps l'homme qui se tient constamment dans la raison, tandis que l'intempérant est aussi l'homme qui sort de la raison en la méconnaissant. L'intempérant se laisse emporter par sa passion, tout en sachant que ce qu'il fait est coupable ; l'homme tempérant, au contraire, qui sait que les désirs dont est assiégé son cœur sont mauvais, se défend d'y céder, grâce à la raison. On regarde encore l'homme sage⁶ comme tempérant et ferme. Mais ici l'on cesse d'être d'accord ; et si les uns reconnaissent l'homme ferme et tempérant pour complètement sage, il en est d'autres qui ne sont pas de cet avis. De même, si les uns appellent indifféremment le débauché⁷ intempérant, et l'intempérant, débauché, il en est d'autres qui trouvent entre ces deux caractères une certaine dissemblance. — § 6. Quant à la prudence, parfois, on dit qu'elle est incompatible avec l'intempérance ; et parfois, on admet qu'il est possible que des gens prudents et habiles se laissent aller à l'intempérance. Enfin, ce mot d'intempérants peut s'étendre encore à ceux qui ne savent point maîtriser leur colère, leur ambition, leur avidité.

Voilà donc les opinions le plus généralement répandues sur ce sujet.

2. ἀχρασσία.
3. θηριότης, Barthélemy Saint-Hilaire traduit : *grossièreté*.
4. ἐγχράτεια.
5. τρυφή, Barthélemy Saint-Hilaire : *débauche* ; Gauthier-Jolif : *délicatesse* ; Voilquin : *luxe* ; Tricot : *sensualité*.
6. σώφρων.
7. ἀχόλαστος.

CHAPITRE II

§ 1. Une première question qu'on peut se faire ici, c'est de savoir comment il est possible qu'un homme, tout en jugeant sainement ce qu'il fait, se laisse emporter à l'intempérance. On soutient quelquefois, il est vrai, qu'il n'est pas possible que l'intempérant sache vraiment ce qu'il fait ; car il serait trop fort que, comme le croyait Socrate, il y eût quelque chose dans l'homme qui pût dominer la science, et l'entraîner à une dégradation digne du plus vil esclave. Socrate combattait absolument cette opinion que l'intempérant sait au juste ce qu'il fait, et il niait la possibilité même de l'intempérance, en soutenant que personne n'agit sciemment contre le bien qu'il connaît, et qu'on ne s'en écarte jamais que par ignorance. — § 2. Cette assertion est mani-festement contraire à tous les faits, tels qu'ils se montrent à nous ; et en admettant même que cette passion de l'intempérance soit simplement l'effet de l'ignorance, encore fallait-il se donner la peine d'expliquer le mode spécial d'ignorance dont on entend parler ; car il est bien évident que l'intempérant, avant d'être aveuglé par la passion qu'il éprouve, ne pense pas qu'elle soit excusable. — § 3. Il y a des gens qui acceptent certains points de cette théorie de Socrate, et qui en rejettent certains autres où ils ne s'accordent plus avec lui. « Oui sans doute, disent-ils avec Socrate, il n'y a rien dans l'homme de plus puissant que la science. » Mais ils ne conviennent pas que l'homme n'agisse jamais contrairement à ce qui lui paraît le mieux ; et s'appuyant sur ce principe, ils soutiennent que l'intempérant, quand il est emporté par les plaisirs qui le dominent, n'a pas vraiment la science, et qu'il n'a que la simple opinion. — § 4. Mais si c'est bien, comme on le dit, l'opinion et non pas la science ; si ce n'est qu'une faible conception et non une puissante conception de l'esprit, qui lutte en nous contre la passion, comme il nous arrive dans les hésitations et les perplexités du doute, on doit pardonner à l'intempérant de ne pas savoir s'y tenir contre les désirs violents qui le sollicitent, tandis qu'il n'y a pas d'indulgence permise pour la perversité, ni pour aucun de ces autres actes qui sont vraiment dignes de blâme. — § 5. Or, c'est la prudence qui résiste alors ; car c'est elle qui est la plus forte de toutes les vertus en nous. Mais ceci n'est pas soutenable, puisqu'il en résulterait que le même homme serait tout ensemble prudent et intempérant ; et personne ne voudrait prétendre qu'un homme prudent puisse volontairement

faire les actions les plus coupables. J'ajoute à ceci qu'il a été démontré antérieurement que l'homme prudent révèle surtout son caractère dans l'action, et qu'en rapport avec les termes derniers, c'est-à-dire avec les faits particuliers, il possède en outre toutes les autres vertus. — § 6. De plus, si l'on n'est vraiment tempérant qu'à la condition de ressentir des appétits² violents et mauvais, contre lesquels on lutte, il s'ensuit que l'homme digne du nom de sage³ ne saurait être tempérant, non plus que le tempérant ne saurait être sage. Ainsi, il n'est pas d'un sage de ressentir des appétits violents ni des passions mauvaises. Pourtant, c'est là une condition nécessaire ; car si ces passions sont bonnes, la disposition morale qui empêche de les suivre est mauvaise ; et par conséquent, on pourrait dire que la tempérance n'est pas louable dans tous les cas sans exception. D'autre part, si les appétits sont faibles et ne sont pas mauvais, il n'y a rien de bien beau à les vaincre, pas plus que, s'ils sont mauvais et faibles, il n'y a rien de bien fort à les surmonter. — § 7. Si la tempérance ou domination de soi fait qu'on demeure inébranlable dans toute opinion qu'on a une fois arrêtée en son esprit, cette qualité devient mauvaise, si, par exemple, elle nous fait tenir même à une opinion fausse ; et réciproquement, si l'intempérance nous fait toujours sortir de la résolution que nous avons prise, il pourra se rencontrer parfois une louable intempérance. Par exemple, c'est là, dans le *Philoctète* de Sophocle, la position de Néoptolème ; et il faut le louer de ne pas s'en tenir à la résolution qu'Ulysse lui avait inspirée, parce que le mensonge lui fait trop de peine. — § 8. Il y a plus ; le raisonnement sophistique, quand il en arrive à tromper par le mensonge, ne fait que créer le doute dans l'esprit de l'auditeur. Les sophistes s'attachent à prouver des paradoxes pour faire preuve de grande habileté quand ils y réussissent. Mais le raisonnement qu'ils font ne devient qu'une occasion de doute et d'embarras ; car la pensée se trouve enchaînée en quelque sorte, ne pouvant pas s'arrêter à une conclusion qui lui répugne, et ne pouvant point non plus avancer, parce qu'elle ne sait comment résoudre l'argument qu'on lui présente. — § 9. On peut donc, en raisonnant de cette sorte, arriver à ce paradoxe, que la déraison mêlée à l'intempérance est une vertu. Je m'explique : l'intempérant, aveuglé par le vice qui le domine, fait tout le contraire de ce qu'il pense ; or, s'il pense que certaines choses réellement bonnes sont mauvaises, et que par conséquent il ne faut pas les faire, il fera en définitive le bien et non pas le mal. — § 10. Sous un autre point de vue, l'homme qui agit par suite d'une conviction bien précise, et qui poursuit le plaisir par décision réfléchie, peut paraître au-dessus de l'homme qui ne recherche pas le plaisir par suite d'un raisonnement, mais par le seul effet de son intempérance. Le premier est sans aucun doute plus

facile à guérir, parce qu'il pourrait changer de façon de voir. Mais l'intempérant qui ne se domine plus est tout à fait dans le cas de notre proverbe : « Quand l'eau déjà vous étouffe, à quoi sert de boire encore » ? S'il avait agi par suite d'une conviction, il pourrait cesser de faire ce qu'il fait en changeant de conviction ; mais dans notre hypothèse, il a une conviction très formelle, et il n'en fait pas moins tout le contraire de ce qu'il faudrait. — § 11. Enfin, si la tempérance et l'intempérance peuvent se produire pour toute espèce de choses, que devra-t-on comprendre quand on dit d'un homme d'une manière absolue qu'il est intempérant ? Car personne ne peut avoir toutes les intempérances possibles sans exception ; et pourtant, nous disons d'une manière absolue de certaines gens qu'ils sont intempérants.

§ 12. Telles sont les questions diverses qui peuvent s'élever ici. Parmi elles, il en est quelques-unes qu'il faut résoudre. Il en est d'autres qu'on devra laisser de côté, parce que la solution d'un doute qu'on discute ne doit être que la découverte de la vérité.

1. φρόνιμος.

2. ἐπιθυμία.

3. σώφρων.

CHAPITRE III

§ 1. Le premier point qu'il faut éclaircir, c'est de rechercher si l'intempérant sait ou ne sait pas ce qu'il fait ; et s'il le sait, comment il le sait. Ensuite, nous établirons relativement à quoi on peut être tempérant et intempérant. Et ainsi, veux-je dire, est-ce relativement à toute espèce de plaisir, à toute espèce de peine ? Ou bien, est-ce relativement à quelques plaisirs et à quelques peines déterminées ? La tempérance qui maîtrise les passions, et la fermeté qui sait tout souffrir avec constance, sont-elles une seule et même chose ? Sont-elles des choses différentes ? A ces questions, on peut en joindre d'autres tout à fait du même genre qui tiennent également au sujet que nous étudions ici.

§ 2. Commençons notre examen par nous demander si l'homme tempérant et l'intempérant diffèrent entre eux par leurs actes seulement, ou si ce n'est pas surtout par la disposition où ils sont en agissant. Je veux dire, si l'intempérant est intempérant uniquement parce qu'il fait certains actes, ou s'il ne l'est pas plutôt par la manière dont il les fait. Demandons-nous aussi, en admettant que cette première solution soit fausse, si l'intempérant n'est pas intempérant par ces deux motifs réunis. Nous verrons ensuite si l'intempérance et la tempérance peuvent ou non s'appliquer à tout. Ainsi l'homme qu'on appelle intempérant d'une manière générale et absolue, ne l'est pas cependant en tout sans exception ; il l'est seulement pour les choses qui éveillent les passions du débauché. Et même, il n'est pas appelé intempérant, parce que, d'une façon toute générale, il commet les mêmes actes que le débauché, car alors l'intempérance se confondrait tout à fait avec la débauche, mais bien parce qu'il est à l'égard de ces actes d'une certaine façon particulière. Le débauché en effet est conduit à ses fautes par sa décision, croyant qu'il faut toujours poursuivre le plaisir du moment. L'autre, au contraire, n'a point de pensée arrêtée ; mais il n'en poursuit pas moins le plaisir qui s'offre à lui. — § 3. Peu importe du reste à la question que ce ne soit que la simple opinion, l'opinion vraie et non pas la science proprement dite, qui soit mise en échec par l'intempérance¹. Il arrive plus d'une fois que, tout en n'ayant sur les choses qu'une simple opinion, on n'éprouve pas cependant le moindre doute, et qu'on croit parfaitement les savoir de la science la plus précise. — § 4. Si donc on prétend qu'on éprouve toujours une croyance assez faible pour ce qui n'est qu'une

opinion, et qu'on se sent dès lors plus disposé à agir contre sa propre pensée, il s'ensuivrait qu'il n'y a plus de différence entre la science et l'opinion, puisqu'il y a des gens qui ne croient pas moins fermement à ce qui n'est en eux qu'une opinion, que d'autres ne croient à ce qu'ils savent de science certaine, comme le prouve assez l'exemple d'Heraclite². — § 5. Mais savoir, à notre avis, peut s'entendre en deux sens divers ; et l'on dit de celui qui a la science et ne s'en sert pas, qu'il sait, tout aussi bien qu'on le dit de celui qui en fait usage. Il sera donc fort différent de faire un acte coupable, en ayant la science de ce qu'on fait, mais sans la mettre actuellement en usage par la vue qu'en aurait l'esprit ; et de le faire, en ayant cette science et en voyant actuellement la faute que l'on commet. Dans ce dernier cas, la faute est aussi grave qu'elle peut l'être, tandis qu'elle n'a point cette gravité, quand on ne voit pas ce qu'on fait. — § 6. C'est que les propositions et les prémisses qui déterminent nos actions, sont de deux sortes ; et il se peut que tout en les connaissant l'une et l'autre, on agisse encore contre la science qu'on possède. On applique bien la proposition générale ; mais on oublie la proposition particulière ; et les actes que nous avons à faire dans la vie sont toujours des cas particuliers. Dans le général même, on peut distinguer des différences : tantôt il concerne l'individu ; tantôt il s'applique à la chose au lieu de la personne. Prenons pour exemple cette proposition générale : « Les substances qui sont sèches conviennent à tous les hommes. » La proposition particulière peut être indifféremment : « Or, cet individu est homme » ; ou bien : « Or, telle substance est sèche ; donc... » Mais on peut ne pas savoir si telle substance est bien une substance sèche ; ou, si on le sait, on peut dans le moment actuel ne pas en avoir la science. Il est difficile de dire toute la différence qui sépare ces deux sortes de propositions ; et, par conséquent, il se peut qu'il n'y ait rien d'absurde, dans un cas, à croire qu'il en est de telle ou telle façon, et qu'il y ait, dans un autre cas, une prodigieuse absurdité à le croire.

§ 7. On peut encore avoir la science d'une autre façon que toutes celles que nous venons d'indiquer. Ainsi, quand on a la science et qu'on ne s'en sert pas, il peut y avoir encore une grande différence selon l'état où l'on se trouve, de telle sorte qu'on peut dire en quelque façon qu'on l'a et qu'on ne l'a pas tout ensemble : par exemple, dans le sommeil, la folie ou l'ivresse. J'ajoute que les passions, quand elles nous dominent, produisent des effets tout pareils. Les emportements de la colère, les désirs de l'amour et les autres affections de ce genre bouleversent, par les signes les plus manifestes, même notre corps ; et elles vont aussi parfois jusqu'à nous rendre fous. Évidemment, on doit reconnaître que les intempérants qui ne savent point se maîtriser, sont à peu près dans

le même cas. — § 8. Faire néanmoins dans cet état les raisonnements qu'inspire la vraie science, ce n'est pas une preuve qu'on ait sa raison. Il y a des gens qui, dans le désordre même de ces passions, vous donneraient des démonstrations régulières et vous réciteraient des vers d'Empédocle, comme ces écoliers qui, commençant à apprendre, enchaînent bien les raisonnements qu'on leur enseigne, mais ne possèdent pas cependant encore la science ; car pour l'avoir réellement, il faut se l'identifier, et il est besoin de temps pour cela. Ainsi, les intempérants, il faut le croire, parlent de morale dans ces occasions, comme les acteurs débitent leur rôle sur le théâtre.

§ 9. On pourrait du reste trouver encore à ces phénomènes une cause toute naturelle. Et en voici l'explication. Dans le raisonnement qui fait agir, il y a d'abord la pensée toute générale, et d'autre part, il y a une seconde proposition qui s'applique à des faits particuliers, et ne dépendant plus que de la sensation³ qui nous les révèle. Quand une proposition unique se forme pour l'esprit de la réunion des deux, il faut nécessairement que l'âme affirme la conclusion qui en sort ; et dans les cas où il y a quelque chose à produire, il faut qu'elle agisse en conséquence sur-le-champ. Supposons, par exemple, cette proposition générale : « Il faut goûter à tout ce qui est doux » ; et ajoutons cette proposition particulière : « Or, telle chose spéciale et particulière est douce » ; il y a nécessité que celui qui peut agir et qui n'en est point empêché, agisse sur-le-champ en conséquence de la conclusion qu'il tire, du moment qu'il l'a tirée.

§ 10. Supposons, au contraire, que nous avons dans l'esprit une pensée générale qui nous empêche de goûter au plaisir ; et qu'à côté d'elle, une autre pensée également générale nous dise encore que « tout ce qui est doux est agréable à goûter », avec la proposition particulière que telle chose qui est sous nos yeux, est douce. Si cette dernière pensée est actuellement dans notre esprit, et que le désir se trouve excité en nous, il arrive alors qu'une pensée nous dit de fuir l'objet. Mais le désir nous y pousse, puisque chacune des parties de notre âme a le pouvoir de nous mettre en mouvement. Par conséquent, on peut presque dire que dans ce cas c'est la raison et l'opinion⁴ qui rendent l'homme intempérant ; non pas que l'opinion soit contraire en elle-même à la raison, mais c'est indirectement qu'elle le lui devient ; car ce n'est pas l'opinion précisément, c'est le désir seul qui est contraire à la droite raison. — § 11. Ce qui fait que les bêtes ne sont pas intempérantes à proprement parler, c'est qu'elles n'ont pas la conception générale ; elles n'ont que l'apparence et le souvenir des choses particulières.

§ 12. Comment l'ignorance de l'intempérant se dissipe-t-elle ?

Comment l'intempérant après avoir perdu la domination de soi, revient-il à la science ? L'explication qu'on peut donner ici, est la même exactement que pour l'homme ivre et pour l'homme qui dort ; et comme il n'est rien qui soit spécial à la passion de l'intempérance, ceux qu'il faut surtout consulter, sur ce sujet, ce sont les physiologistes⁵.

§ 13. Mais comme la dernière proposition est l'opinion portée sur l'objet sensible, et que c'est elle qui est la maîtresse en définitive de nos actions, il faut que celui qui est dans l'accès de la passion, ou ne connaisse pas cette proposition, ou bien qu'il la connaisse de façon à ne pas en avoir la science réelle, tout en la connaissant. Il répète alors les beaux discours qu'il tient, comme l'homme ivre de tout à l'heure répétait les vers d'Empédocle ; et son erreur vient de ce que le dernier terme n'est pas général, et ne semble pas porter avec lui la science, comme la porte le terme universel. — § 14. Il se passe alors réellement le phénomène qu'indiquait Socrate dans ses recherches. La passion avec ses effets ne se produit point, tant que la science qui doit être pour nous la vraie science, la science proprement dite, est présente à l'âme ; et cette science n'est jamais entraînée ni vaincue par la passion. Mais c'est seulement de la science donnée par la sensibilité que la passion triomphe.

§ 15. Voilà ce que nous avons à dire sur la question de savoir si l'intempérant, en commettant sa faute, sait ou ne sait pas qu'il la commet, et comment il peut la commettre, tout en sachant qu'il fait une faute.

1. Et non pas *qui fasse tomber les hommes dans l'intempérance*, selon la traduction de Barthélemy Saint-Hilaire. Περὶ μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἀληθεῖ ἀλλά μὴ ἐπιστημὴν εἶναι παρ' ἧν ἀχρατεύονται, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον.

2. Allusion critique à Héraclite, qui *emploie un ton tranchant et dogmatique dans des matières où il ne peut s'agir d'une connaissance scientifique véritable* ? (Tricot, dans EN, p.329, note 3). Selon Gauthier-Jolif, qui s'appuient sur les travaux de K. Deichgraber (*Original und Nachahmung. Zu Ps.-Aristoteles Magna Moralia*, dans *Hermès*, 70 (1935), p. 106), cette interprétation serait un contresens : Aristote veut au contraire rappeler l'enseignement d'Héraclite et *les moqueries railleuses qu'il adresse au commun, qui se confie aveuglément à ce qui n'est qu'opinion* (Dans EN, II, 2^e partie, pp. 604-605).

3. αἰσθησις.

4. δόξα. Barthélemy Saint-Hilaire et Voilquin : *jugement*.

5. τῶν φυσιολόγων, c'est-à-dire, aux philosophes de la nature.

CHAPITRE IV

§ 1. Est-il possible de dire d'une manière absolue que quelqu'un est intempérant ? Ou bien tous ceux qui le sont, ne le sont-ils pas toujours d'une manière relative et particulière ? Et si l'on peut être absolument intempérant, quels sont les objets auxquels s'applique l'intempérance ainsi entendue ? Voilà les questions qu'il nous faut traiter à la suite de celles qui précèdent.

D'abord, il est bien clair que c'est dans les plaisirs et dans les peines qu'on est tempérant et ferme, ou intempérant et faible. — § 2. Mais parmi les choses qui nous procurent le plaisir, les unes sont nécessaires ; les autres sont en soi très permises à nos désirs ; mais elles peuvent être poussées à l'excès. Les plaisirs nécessaires sont ceux du corps ; et j'appelle ainsi tous ceux qui se rapportent à l'alimentation, à l'usage de l'amour, et à tous les besoins analogues du corps, à l'égard desquels il peut y avoir, comme nous l'avons dit, ou l'excès de la débauche ou la réserve de la sobriété. D'autres plaisirs au contraire n'ont rien de nécessaire ; mais ils sont dignes en eux-mêmes d'être recherchés par nous. C'est, par exemple, la victoire dans les luttes que nous soutenons ; les honneurs, la richesse, et telles autres choses de cette espèce, qui sont à la fois des avantages et des plaisirs. — § 3. Or, nous n'appelons pas intempérants d'une manière générale et absolue tous ceux qui se livrent à ces plaisirs, au-delà de ce que permet la juste raison pour chacun d'eux. Mais on ajoute avec une désignation spéciale qu'ils sont intempérants en fait d'argent, en fait de gain, en fait d'honneur, de colère. Jamais on ne les appelle d'un terme absolu des intempérants, parce qu'en effet l'on sent bien qu'ils diffèrent entre eux, et que le nom commun qu'on leur donne ne tient qu'à un rapport de ressemblance. C'est ainsi que pour désigner Homme, au nom générique d'homme qui était le sien, on ajoutait l'indication plus spéciale de Vainqueur aux jeux Olympiques. Pour cet athlète, le nom spécial qu'on lui donnait ne différait que très peu du nom général de l'espèce. Mais pourtant ce nom était autre. Ce qui prouve bien qu'il en est ainsi pour l'intempérance, c'est qu'elle est toujours blâmée non pas seulement comme une faute, mais aussi comme un vice, qu'elle soit d'ailleurs considérée d'une manière absolue ou simplement dans un acte particulier. Mais aucun de ceux que je viens d'indiquer, ne peuvent être ainsi blâmés comme intempérants, par une appellation absolue.

§ 4. Il n'en est pas de même quant aux jouissances du corps, pour lesquelles on dit d'un homme qu'il peut être sobre¹ ou dissolu². Celui qui, dans ces jouissances, poursuit des plaisirs qu'il pousse à l'excès, et qui fuit sans mesure les sensations pénibles de la soif et de la faim, du chaud et du froid ; en un mot, celui qui recherche ou qui craint toutes les sensations du toucher ou du goût, non pas par décision réfléchie, mais contre sa propre décision et contre sa pensée³, celui-là est appelé intempérant, sans qu'on ajoute rien à ce nom, comme on le fait quand on veut dire qu'un homme est intempérant dans telles ou telles choses spéciales, par exemple, en fait de colère. Mais de lui l'on dit seulement, et d'une manière absolue, qu'il est intempérant. — § 5. Si l'on pouvait douter de ceci, il suffirait de remarquer que c'est aussi aux jouissances corporelles que s'applique l'idée de la mollesse, et qu'elle ne s'applique à aucune autre de ces jouissances dont nous venons de parler. Voilà pourquoi nous plaçons l'intempérant et le dissolu, le tempérant et le sage⁴, dans les mêmes rangs, sans d'ailleurs y placer jamais ceux qui se livrent à ces autres plaisirs. C'est qu'en effet le dissolu et l'intempérant, le sage et le tempérant sont, on peut dire, en rapport avec les mêmes plaisirs, avec les mêmes peines. Mais s'ils sont en rapport avec les mêmes choses, ils n'y sont pas tous de la même façon ; les uns se conduisent comme ils le font par décision ; mais les autres n'ont pas le pouvoir d'une décision réfléchie. Aussi sommes-nous portés à croire encore plus dissolu l'homme qui, sans désirs, ou n'étant poussé que par de faibles désirs, se livre à des excès, et fuit des douleurs assez peu redoutables, que celui qui n'agit que par l'emportement des désirs les plus violents. Que ferait donc en effet cet homme sans appétits⁵, s'il lui survenait un désir fougueux comme ceux de la jeunesse, ou la souffrance poignante que nous cause l'impérieuse nécessité de nos besoins ?

§ 6. Ainsi, dans les désirs qui nous animent et les plaisirs que nous goûtons, il y a des distinctions à faire. Les uns sont dans leur genre des choses belles et louables, puisque entre les choses qui nous plaisent, il en est quelques-unes qui par leur nature méritent qu'on les recherche. Les autres sont tout à fait contraires à ceux-là. D'autres enfin sont intermédiaires, selon la division que nous avons antérieurement établie ; et tels sont par exemple, l'argent, le profit, la victoire, l'honneur et autres avantages de même ordre ; toutes choses où, en tant qu'elles sont indifférentes et intermédiaires, on n'est pas blâmable parce qu'on en est touché, qu'on les aime ou qu'on les désire, mais seulement parce qu'on les aime d'une certaine façon et qu'on pousse cet amour à l'excès. Aussi, blâme-t-on ceux qui dépassent les bornes de la raison, et, dominés par leurs désirs aveugles, poursuivent sans mesure quelqu'une de ces choses, toutes

belles et toutes bonnes qu'elles sont par leur nature : par exemple, ceux qui s'occupent avec plus d'ardeur et d'affection qu'il ne convient, soit de la gloire, soit même de leurs enfants ou de leurs parents. Ce sont là pourtant des sentiments très bons, et l'on fait grande estime de ceux qui les éprouvent ; mais néanmoins il peut y avoir un excès aussi dans ce sentiment, si, comme Niobé⁶, on va jusqu'à combattre les Dieux, ou si l'on aime son père comme Satyrus⁷, surnommé Philopator, qui portait cette affection jusqu'à l'extravagance la plus insensée. Il n'y a certainement aucun mal, aucune perversité, dans ces passions, parce que chacune d'eux, je le répète, mérite très légitimement en soi et par sa nature qu'on l'éprouve ; mais les excès auxquels on peut les porter sont mauvais et doivent être évités.

§ 7. On ne peut pas non plus employer le terme simple d'intempérance dans ces différents cas. L'intempérance n'est pas seulement à fuir ; elle est en outre de la classe des choses qui sont dignes de blâme et de mépris. Mais quand on emploie le mot d'intempérance, parce que la passion dont il s'agit présente quelque ressemblance avec celle-là, on a soin d'ajouter pour chaque cas particulier l'espèce spéciale d'intempérance dont on entend parler. C'est tout à fait comme l'on dit : « un mauvais médecin, un mauvais acteur », en parlant d'un homme qu'on n'appellerait pas mauvais purement et simplement. De même donc que, dans les deux cas que nous venons de citer, on ne peut prendre une expression de blâme aussi générale, parce que dans chacun de ces individus il n'y a pas le vice absolu, mais seulement une sorte de vice qui y ressemble toute proportion gardée, de même il faut entendre, quand on parle d'intempérance et de tempérance, qu'il s'agit uniquement de celles qui s'appliquent aux mêmes choses que la sobriété et la débauche. C'est donc aussi par une sorte d'analogie et d'assimilation que nous parlons d'intempérance en rapportant ce mot à la colère ; et l'on doit alors ajouter qu'on est intempérant en fait de colère, comme on dit aussi qu'on l'est en fait de gloire, ou en fait de lucre.

1. σώφρων.

2. ἀχόλαστος.

3. διάνοια.

4. σώφρων.

5. ἐπιθυμία. Barthélemy Saint-Hilaire: *passions*.

6. Épouse légendaire d'un roi de Thèbes. Elle se vantait d'avoir eu douze enfants et se voulait supérieure à la déesse Létô, qui n'en avait eu que deux, Apollon et Artémis. Pour venger leur mère, les enfants de Létô tuèrent à coups de flèches les douze enfants de Niobé. *Illiade*, XXIV, 602-617.

7. Allusion probable à un roi du Bosphore, qui aurait déifié son père.

CHAPITRE V

§ 1. Ainsi que je l'ai déjà dit, il y a des choses qui plaisent naturellement ; et parmi elles, les unes sont agréables absolument et d'une manière générale ; les autres ne le sont que suivant les diverses espèces d'animaux, ou même suivant les races d'hommes. Il y a de plus des choses qui naturellement ne sont pas agréables, mais qui le deviennent par l'effet des privations, ou par suite de l'habitude, soit même aussi par la dépravation des goûts naturels. On peut croire qu'il y a des modes d'être qui correspondent à chacune de ces aberrations physiques. — § 2. Je veux parler de ces dispositions brutales et féroces ; et, par exemple, cette femme abominable qui éventrait, à ce qu'on rapporte, les femmes enceintes, pour dévorer les enfants qu'elle arrachait de leur sein. Ce sont encore quelques races de sauvages sur les bords du Pont, qui, dit-on, se donnent l'affreux plaisir de manger, ceux-ci de la viande toute crue ; ceux-là, de la chair humaine ; d'autres, qui se servent réciproquement leurs enfants, dans les épouvantables festins qu'ils s'offrent entre eux. Ce sont les atrocités qu'on raconte aussi de Phalaris¹. — § 3. Ce sont là des goûts féroces et dignes des brutes. Parfois, ils ne sont que l'effet de la maladie ou de la folie, comme cet homme qui, après avoir immolé sa mère aux Dieux, la dévora ; ou comme cet esclave qui mangea le cœur² de son compagnon d'esclavage. Il y a des goûts d'un autre genre qui sont également maladifs, ou qui ne tiennent qu'à une sotte habitude : par exemple, de s'arracher les cheveux, de se ronger les ongles, de manger du charbon ou de la terre, ou bien même encore de cohabiter avec des hommes. Ces goûts dépravés sont tantôt instinctifs, et tantôt ils ne sont que le résultat d'habitudes contractées dès l'enfance³. — § 4. Quand ces égarements n'ont pour cause que la nature, ceux qui les éprouvent ne sauraient être réellement appelés intempérants, pas plus qu'on ne peut reprocher aux femmes de ne point épouser les hommes mais d'être épousées par eux. On peut en dire autant de ceux qui sont devenus ainsi maladivement vicieux par suite d'une longue habitude. — § 5. Mais ces goûts monstrueux sont en dehors de toutes les bornes du vice proprement dit, comme en sort la bestialité elle-même. Et soit qu'on en triomphe, soit qu'on s'en laisse dominer, il n'y a pas là vraiment tempérance ni intempérance absolument parlant ; il n'y a qu'une certaine affinité que nous avons déjà remarquée, en disant que celui qui dans la colère se laisse

emporter aux derniers excès de cette passion, doit être qualifié d'après cette passion même, et ne doit pas pour cela être appelé intempérant d'une manière absolue. C'est qu'en effet tous ces excès de vices, de déraison, de lâcheté, de débauche, de difficulté de caractère⁴, sont tantôt les effets d'une nature bestiale, et tantôt les effets d'une véritable maladie. — § 6. Ainsi, un homme qui est tellement organisé par la nature qu'il a peur de tout, même du bruit d'une souris, est lâche d'une lâcheté vraiment faite pour une brute. Un autre à la suite d'une maladie avait une terreur invincible pour les chats. Parmi les gens frappés de démence, les uns, qui ont perdu la raison par le seul effet de la nature et qui ne vivent que par leurs sens, sont de vraies brutes, comme certaines tribus⁵ de barbares dans les pays lointains. D'autres qui ne sont tombés en cet état que par des maladies, telles que l'épilepsie, ou la folie, sont de vrais malades. — § 7. Parfois, on peut avoir simplement ces goûts effroyables sans en être dominé ; et par exemple, il eût été très possible que Phalaris domptât en lui ces affreux désirs qui le poussaient à dévorer des enfants, ou à satisfaire contre nature les besoins de l'amour. Parfois, aussi l'on a ces goûts déplorables, et l'on y succombe.

§ 8. Ainsi donc, de même que la perversité⁶ dans l'homme peut être tantôt appelée perversité d'une manière absolue, et tantôt être désignée par une addition qui indique, par exemple, qu'elle est ou bestiale ou malade, sans prendre d'ailleurs ce mot d'une manière absolue ; de la même façon, il est évident que l'intempérance est tantôt bestiale et tantôt malade ; et quand on prend ce mot dans son sens absolu, il ne désigne simplement que l'intempérance relative à la débauche trop ordinaire chez les hommes.

§ 9. En résumé, on voit que l'intempérance et la tempérance ne s'entendent que des choses auxquelles peuvent s'appliquer aussi les idées de débauche et de sobriété⁷ ; et que, si pour les choses différentes de celles-là, on emploie aussi le mot d'intempérance, c'est sous un autre point de vue et par simple métaphore, mais non pas d'une manière absolue.

1. Tyran d'Agrigente (563-549) qui, selon une tradition, aurait mangé ses propres enfants.

2. Il s'agit du foie (τὸ ἥπαρ) et non du « cœur », comme traduit Barthélemy Saint-Hilaire.

3. Barthélemy Saint-Hilaire reprend ici la traduction de Robert Grosseteste, basée sur le manuscrit N. D'après l'édition de Susemihl (1880), il faudrait lire τοῖς ὑβριζομένοις ἐχ παίδων, *ceux dont a abusé dès la plus tendre enfance*.

4. χαλεπότης. Barthélemy Saint-Hilaire : *cruauté*.

5. γένος. Barthélemy Saint-Hilaire : *racés*. Ce préjugé idéologique est « actualisé » par notre traducteur, qui commente ainsi ce passage : *il existe encore certaines races de sauvages aussi dégradées, surtout dans l'Afrique et dans l'Océanie*.

6. μοχθηρία.

7. σωφροσύνη.

CHAPITRE VI

§ 1. Faisons voir aussi qu'il est moins honteux de céder avec intempérance à la colère¹, que de se laisser dominer par l'empchement de ses appétits². A mon avis, la colère qui nous enflamme le cœur entend encore la raison dans une certaine mesure. Seulement, elle l'entend mal, comme ces serviteurs qui trop prompts dans leur zèle se mettent à courir avant d'avoir entendu ce qu'on leur dit, et se trompent ensuite sur l'ordre qu'ils exécutent ; et comme les chiens qui, avant de voir si c'est un ami qui vient, aboient par cela seul qu'ils ont entendu du bruit. — § 2. C'est là ce que fait le cœur, qui cédant à son ardeur et à son impétuosité naturelle, et par cela seul qu'il a entendu quelque chose de la raison sans avoir entendu l'ordre entier qu'elle lui donne, se précipite à la vengeance. Le raisonnement ou l'imagination lui a révélé qu'il y a une insulte ou un dédain ; et aussitôt, le cœur, concluant par une sorte de syllogisme qu'il faut combattre cet ennemi, entre en fureur et l'attaque sur-le-champ. Quant à l'appétit, il suffit que la raison ou la sensibilité lui dise que tel objet est agréable, pour qu'il s'élance aussitôt à la jouissance. — § 3. Ainsi, la colère obéit bien encore en quelque mesure à la raison. L'appétit ne lui obéit en rien ; il est donc plus honteux que la colère ; car l'intempérant en fait de colère se laisse conduire jusqu'à un certain point par la raison, tandis que l'autre qui ne sait pas dompter ses appétits n'est dominé que par eux, et ne cède en rien à la raison. — § 4. D'ailleurs, on est toujours plus excusable de suivre ses mouvements naturels, puisqu'on l'est toujours aussi davantage de céder à ces passions qui sont le partage commun de tous les hommes, quand on y cède comme tout le monde. Mais la colère même avec ses violences a quelque chose de plus naturel que les emportements de ces appétits qui ne nous poussent qu'aux excès, et qui ne répondent point à des besoins nécessaires. C'est comme cet homme qui croyait s'excuser d'avoir frappé son père, en disant : « Mon père frappait le sien ; son père frap » pait aussi notre aïeul ; et ce bambin, ajoutait-il en « montrant son fils, ce bambin à son tour me » frappera quand il sera grand ; car c'est chez nous « une habitude de famille. » On peut citer encore ce malheureux qui, traîné par son fils, lui disait de s'arrêter sur le seuil de la porte, parce que lui non plus n'avait traîné son père que jusque-là.

§ 5. On peut ajouter que les plus coupables sont en général ceux

qui dissimulent leurs desseins et leurs pièges. L'homme emporté par son cœur ne cache pas ses projets, non plus que la colère, qui les montre toujours à découvert. L'appétit est au contraire comme Vénus, si l'on en croit les portraits qu'on nous en fait :

« La perfide Cypris qui sait ourdir les ruses. »

Ou bien c'est comme cette ceinture³ dont parle Homère :

« ... ce divin talisman...

Piège où pourrait tomber le cœur même du sage. »

Par suite, si cette sorte d'intempérance dissimulée est plus coupable et plus honteuse que celle de la colère, on pourrait presque dire qu'elle est l'intempérance absolue et le vice proprement dit. — § 6. Il y a même plus : on ne souffre pas quand on fait une insulte à autrui ; mais quand on agit par colère, on agit toujours avec une vive souffrance, tandis que celui qui commet un acte d'insulte n'y trouve que du plaisir. Si donc les actions contre lesquelles on peut s'indigner avec le plus de raison, sont aussi les plus coupables, l'intempérance, suite du désir, sera plus coupable que l'intempérance de la colère ; car il n'y a pas d'insulte dans la colère.

§ 7. Concluons donc de nouveau que l'intempérance où nous poussent les désirs, est plus honteuse que celle de la colère ; et que la tempérance, ainsi que l'intempérance, s'applique aux plaisirs purement corporels.

§ 8. Ces points sont désormais très clairs. Mais il faut en outre rappeler ici quelles sont les différentes espèces de plaisirs. Comme on l'a dit au début de la discussion, les uns sont propres à l'homme et sont naturels, dans leur genre et dans leur intensité ; les autres sont des plaisirs brutaux ; d'autres enfin ne sont que la suite d'infirmités ou l'effet de la maladie. Les idées de sobriété⁴ et de débauche ne peuvent s'appliquer qu'aux premiers ; et voilà pourquoi on ne peut pas dire des animaux, si ce n'est par métaphore, qu'ils sont sobres ou débauchés, et dans le cas peut-être où l'on voudrait signaler une espèce d'animaux différant complètement d'une autre par l'incontinence, la lascivité, ou par la voracité. C'est que les animaux n'ont pas de décision réfléchie ; et qu'ils sont en dehors de la nature raisonnable, à peu près comme les fous parmi les hommes. — § 9. La brutalité d'ailleurs est un moindre mal que le vice, bien que ses effets soient plus effrayants ; le principe supérieur n'est pas

perversi dans la brute comme il l'est dans l'homme vicieux ; seulement, la brute ne le possède pas. C'est donc comme si l'on comparait un être animé à un être inanimé, pour savoir quel est le plus vicieux des deux ; car toujours un être est moins mauvais et moins pernicieux quand il n'a pas le principe qu'un autre corrompt ; et ce principe ici, c'est l'intellect. On peut dire encore que c'est à peu près comme si l'on voulait comparer l'injustice et l'homme injuste ; à certains égards, on trouverait tour à tour que l'un des deux termes est plus mauvais que l'autre. Mais un homme méchant peut faire dix mille fois plus de mal qu'une bête féroce.

1. θυμός. Dans ce chapitre, Barthélemy Saint-Hilaire traduit indistinctement ce mot par *colère* ou *cœur* (colère : emportement : « être emporté par son cœur », p. 270).

2. ἐπιθυμία.

3. *Iliade*, XIV, 214. Si l'on veut traduire en termes modernes, on ne peut dire que soutien-gorge ; le *kestos* était en effet une pièce d'étoffe qui enveloppait les seins (Gauthier-Jolif, dans EN, II, 2^e partie, p. 633).

4. σωφροσύνη.

CHAPITRE VII

§ 1. Quant aux plaisirs et aux souffrances, aux désirs et aux aversions qui concernent les sens du toucher et du goût, et auxquels seuls nous avons limité plus haut les idées de débauche et de sobriété, il peut se faire, selon les individus, que l'on succombe aux atteintes dont les autres hommes triomphent assez communément ; et à l'inverse, que l'on triomphe de celles où la plupart d'entre eux succombent. On est donc, à l'égard des plaisirs, intempérant dans un cas, et tempérant dans l'autre ; de même qu'à l'égard des douleurs, l'un est faible et mou ; l'autre est énergique et patient. Le mode d'être de la plupart des hommes tient le milieu entre ces deux extrêmes, bien qu'ils penchent en général davantage vers les moins bons côtés. — § 2. Dans les plaisirs, on peut distinguer, avons-nous dit, ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas, ou qui du moins ne le sont qu'à un certain point. Mais les excès ne sont pas nécessaires non plus que les abstinences, et l'on peut en dire autant pour les désirs et pour les peines que l'homme éprouve. Celui donc qui se livre aux excès dans les plaisirs, ou qui poursuit les plaisirs avec excès par une décision réfléchie, et seulement pour eux-mêmes et non en vue d'un autre résultat, celui-là est vraiment débauché et dissolu. Par une suite nécessaire de son caractère, un tel homme ne se repentira jamais ; et par conséquent, il est inguérissable. L'homme au contraire qui s'abstient et se prive trop obstinément du plaisir, est l'opposé de celui-là ; et entre les deux, celui qui tient un juste milieu est sage et sobre¹. On peut faire la même remarque relativement à celui qui fuit les souffrances du corps, non pas parce qu'il est hors d'état de les endurer, mais parce qu'il veut les éviter par décision réfléchie. — § 3. Parmi ceux qui agissent en ceci sans volonté réfléchie, on peut distinguer l'homme qui est entraîné par le plaisir, et l'homme qui le recherche pour se sou-traire à la douleur que ses appétits lui causent ; et l'on doit faire entre eux une assez grande différence. Tout le monde trouverait plus blâmable celui qui, sans aucun appétit ou sollicité par des appétits très faibles, ferait quelque acte honteux, que celui qui est emporté par des appétits indomptables. Ainsi, tout le monde trouve celui qui frappe sans colère plus coupable que celui qui frappe dans son emportement. Que ferait-il donc cet homme de sang-froid, s'il venait à être transporté par la passion ? Voilà ce qui fait que le débauché est plus vicieux que l'intempérant, qui ne se domine pas ; et dans ces deux

vices extrêmes, que nous indiquions plus haut, c'était la mollesse que nous signalions d'une part, et de l'autre c'était la débauche.

§ 4. Si l'homme tempérant est opposé à l'intempérant, l'homme ferme et patient est l'opposé de l'homme faible et mou. La fermeté consiste à résister, et la tempérance consiste à dominer ses passions. Mais il faut mettre une différence entre dominer et résister, de même qu'il faut en mettre une entre n'être pas vaincu et triompher ; aussi faut-il placer la tempérance au-dessous de la fermeté qui résiste et qui supporte. — § 5. Celui qui succombe là où la plupart des hommes résistent ou peuvent résister, n'est qu'un caractère mou et lan-guissant ; car la langueur est une des espèces de la mollesse. Tel, par exemple, laisse traîner son manteau pour ne pas se donner la peine de le relever ; il prend des airs de malade et ne se croit pas cependant fort à plaindre, quelque pareil qu'il se rende à ceux qui sont à plaindre réellement. — § 6. De même pour la tempérance et l'intempérance. On ne s'étonne pas de voir un homme vaincu, soit par des jouissances excessives, soit par des peines violentes. Au contraire, on est plutôt porté à lui pardonner, s'il a résisté d'abord de toutes ses forces, comme le *Philoctète*² de Théodecte blessé par le serpent, ou comme Cercyon dans l'*Alopé* de Carcinus³, ou comme ceux qui, s'efforçant de réprimer un fou rire, éclatent tout à coup à grand bruit, ainsi qu'il advint à Xénophante. Mais quand on se laisse vaincre dans les cas où la plupart des hommes peuvent résister, et qu'on n'est pas capable de soutenir la lutte, on est inexcusable, à moins que cette faiblesse ne tienne à une organisation particulière ou à quelque maladie, comme pour les rois Scythes, en qui la mollesse était un héritage de famille, ou comme les femmes qui sont naturellement beaucoup plus faibles que les hommes. — § 7. La passion effrénée des amusements et des jeux pourrait sembler une sorte d'intempérance ; mais c'est bien plutôt de la mollesse. Le jeu est un relâchement, puisqu'il est un repos ; et celui qui aime trop les jeux doit être rangé parmi les hommes qui prennent avec excès le repos et le délassement.

§ 8. Du reste, il peut y avoir deux causes à l'intempérance : l'emportement et la faiblesse. Les uns, après avoir pris une bonne résolution, ne savent pas s'y tenir parce que leur passion les domine ; d'autres ne sont entraînés par leur passion que parce qu'ils n'ont pas réfléchi à ce qu'ils font. D'autres encore, comme les gens qui s'étant chatouillés eux-mêmes ne sont plus chatouilleux au contact de leurs camarades, sentent à l'avance et prévoient l'assaut de la passion ; ils se mettent avec vigilance sur leurs gardes, réveillent leur raison, et ne se laissent pas vaincre par les passions⁴ qui les assiègent, qu'elles soient agréables ou pénibles. En général,

ce sont les gens vifs et mélancoliques qui se laissent surtout aller à cette intempérance qu'on peut appeler l'intempérance par emportement. Les uns par l'ardeur de leur nature, les autres par la violence de leurs sensations, sont incapables d'attendre les ordres de la raison, parce qu'ils ne suivent guère que leur imagination et leurs impressions.

1. σώφρων.

2. Tragédie de Théodecte, poète et rhétoricien contemporain d'Aristote. Philoctète, piqué par un serpent, résiste à sa souffrance en silence. Quand la douleur n'est plus supportable, il s'écrie : « Qu'on me coupe la main ! »

3. Carcinus ou Carkinos : autre poète tragique du IV^e siècle. Ne pouvant pas résister à la douleur causée par le viol de sa fille Alopé, Cercyon se donne la mort.

4. πάθος. Barthélemy Saint-Hilaire : *émotions*.

CHAPITRE VIII

§ 1. Le débauché, comme je l'ai déjà dit, n'est pas homme à sentir des remords ; il reste fidèle au choix réfléchi qu'il a fait. Au contraire, il n'est pas d'homme intempérant qui ne se repente de ses faiblesses. Aussi, l'intempérant n'est-il pas tel tout à fait que pourrait le faire croire la question que nous nous sommes posée plus haut. L'un est incurable, l'autre peut être guéri de son vice. La perversité qui se plaît dans les débauches, ressemble assez à l'hydropisie ou à la phtisie, c'est-à-dire aux maladies chroniques ; l'intempérance ressemblerait plutôt à une attaque d'épilepsie. L'une est constante ; l'autre n'est pas un vice continu. En un mot, l'intempérance et le vice proprement dit sont d'un genre tout différent. La perversité, la débauche se cache à elle-même et s'ignore ; l'intempérance ne peut pas s'ignorer. — § 2. Parmi ces gens-là, les moins mauvais sont peut-être encore ceux qui sortent d'eux-mêmes par la violence de leurs passions ; ils valent mieux que ceux qui ont leur raison et ne savent pas s'y tenir. Ces derniers en effet se laissent vaincre par une passion qui pourtant est bien moins forte, et ils ne sont pas surpris par elle sans y avoir réfléchi, comme les autres le sont. L'intempérant ressemble beaucoup aux gens qui s'enivrent en un instant avec très peu de vin, et en en prenant moins que la plupart des autres hommes.

§ 3. On voit donc que l'intempérance n'est pas précisément la perversité. Mais en un certain sens elle se confond peut-être avec elle. En effet, si l'intempérance est contre la décision de celui qui s'y livre, et si la perversité est au contraire le résultat d'une décision réfléchie, l'intempérance et la perversité ont des conséquences, qui dans la pratique sont tout à fait pareilles. C'est le mot de Démodocus contre les Milésiens : « Les Milésiens, disait-il, ne sont pas fous ; mais ils agissent comme des fous. » Et de même, les intempérants ne sont pas précisément pervers et injustes, et pourtant ils commettent des actes pervers. — § 4. L'un est ainsi fait qu'il poursuit les plaisirs des sens excessifs et contraires à la droite raison, sans être du tout convaincu qu'il fait bien, tandis que l'autre a cette conviction, parce qu'il est organisé pour ne rechercher que les plaisirs. L'un peut donc être aisément ramené, l'autre ne pourra jamais l'être ; car la vertu et le vice ont cette différence, que celui-ci détruit le principe moral, et celle-là le développe et le conserve. En fait d'action, le principe qui fait agir est le but final qu'on poursuit,

comme dans les mathématiques les principes sont les hypothèses qu'on a d'abord admises. Ce n'est pas le raisonnement qui, dans ce dernier cas, nous enseigne les principes. Ce n'est pas lui non plus qui nous les enseigne dans la conduite de la vie ; mais c'est la vertu, soit que la nature nous l'ait donnée, soit que nous l'ayons acquise par l'habitude, qui enseigne à bien juger le principe de tous nos actes. Celui qui sait le bien discerner est l'homme sage et sobre ; le débauché est celui qui fait tout le contraire. — § 5. Il y a tel homme qui peut, sous l'influence d'une passion, sortir de toutes les bornes contre les ordres de la droite raison ; la passion le domine assez pour qu'il ne se conduise plus suivant les règles de la raison parfaite. Mais elle ne le domine pas assez aveuglément pour qu'il se laisse persuader par elle qu'il est bon de poursuivre sans frein les plaisirs qui l'entraînent. C'est là précisément l'intempérant, qui est moins dégradé que le débauché ; il n'est pas absolument pervers ; car ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme, le principe, subsiste encore et survit en lui. L'autre, qui est le caractère tout opposé, est resté dans son état naturel, et il n'en est pas sorti même dans l'égarement de la passion.

On peut donc, d'après ce qui précède, conclure évidemment que la disposition de l'intempérant est encore bonne, et que celle du débauché est complètement mauvaise.

1. Poète né dans l'île de Léros, près de Milet. Par ailleurs, on ignore tout de ce personnage.

CHAPITRE IX

§ 1. Voici d'autres questions qu'on peut se poser encore. L'homme tempérant et maître de soi, est-il celui qui obéit à une raison quelconque, et persévère dans la résolution qu'il a prise, quelle que soit cette résolution ? Ou bien est-ce seulement l'homme qui obéit à la droite raison ? D'un autre côté, l'intempérant est-il celui qui ne s'en tient pas à la résolution quelconque qu'il a prise, ou au raisonnement quelconque qu'il a fait ? Ou bien est-ce seulement celui qui s'en tient à une raison fausse, et à une résolution qui n'est pas la bonne, ainsi que je l'ai avancé plus haut ? Ou plutôt ne faut-il pas dire que l'homme tempérant est celui qui accidentellement peut bien s'en tenir à une raison quelconque, mais qui essentiellement ne s'en tient qu'à la vraie raison, et à la droite décision¹ qui seule le doit conduire ? L'intempérant n'est-il pas celui qui ne sait pas s'en tenir fermement à la raison véritable, et à la saine résolution ? — § 2. Expliquons-nous. Quand on préfère ou quand on poursuit une chose en vue d'une autre chose, on poursuit et l'on préfère cette dernière chose essentiellement pour elle-même, tandis qu'on ne recherche la première qu'accidentellement et d'une manière indirecte. Essentiellement, en soi, exprime ici l'idée d'absolu, de telle sorte qu'il est possible que ce soit relativement à une raison quelconque que l'un persiste et que l'autre ne persiste pas ; mais absolument parlant, c'est en définitive et uniquement la raison vraie que l'un suit et dont l'autre s'écarte.

§ 3. On rencontre des gens qui tiennent fermement à leur opinion et qu'on appelle des entêtés, comme des esprits qui ne se laissent persuader que difficilement et dont on ne peut qu'à grand-peine changer les convictions. Ce caractère a bien quelques traits de ressemblance avec celui de l'homme tempérant, qui est toujours maître de lui, comme le prodigue a du rapport avec le libéral, et le téméraire, avec le courageux. Mais ils diffèrent pourtant à bien des égards. L'un, et c'est le tempérant, ne se laisse pas aller à changer d'avis sous la seule influence de la passion ou de l'appétit. Mais s'il y a lieu de le faire dans l'occasion, l'homme tempérant, qui sait se dominer, ne demande pas mieux que de changer d'opinion. L'autre au contraire, et c'est l'entêté, ne se laisse pas gagner par la raison, parce que souvent les entêtés ne sont préoccupés que de leurs appétits, et ne sont conduits que par leurs plaisirs². — § 4. En

général, les entêtés sont les gens prévenus de quelque opinion personnelle, les ignorants, et les gens grossiers. On tient à sa propre opinion par les liens du plaisir et de la peine ; on est tout joyeux de son triomphe, quand les arguments d'autrui ne parviennent pas à vous faire changer de sentiment ; et l'on est tout peiné si votre avis est rejeté, comme les décrets qui ne sont pas sanctionnés par le peuple. Aussi, les gens entêtés ont-ils plus de rapport avec l'intempérant qui ne se sait dominer, qu'avec le tempérant qui est toujours maître de lui-même. Il y a des cas où l'on peut renoncer à la pensée qu'on avait eue d'abord, sans que ce soit l'effet d'une faiblesse et d'une intempérance qui fait perdre la domination de soi. Tel est Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle³ ; c'est bien encore le plaisir, si l'on veut, qui le pousse à ne pas tenir à sa première résolution ; mais c'est un noble plaisir, puisqu'il était louable à lui de dire la vérité, malgré les conseils d'Ulysse, qui lui avait persuadé de faire un mensonge. Ainsi, par cela seul qu'on agit sous l'influence du plaisir, on ne peut pas dire qu'on soit débauché, vicieux, et intempérant ; on ne l'est que si le plaisir qui vous entraîne, a quelque chose de honteux.

§ 5. Puisque donc il se peut aussi qu'on recherche moins qu'il ne le faut les plaisirs du corps, et que dans cette réserve excessive on peut également manquer aux règles de la raison, l'homme vraiment tempérant, qui se maîtrise toujours, représentera le caractère intermédiaire entre celui que je viens d'indiquer et l'intempérant. Si l'intempérant n'obéit pas à la raison, c'est qu'il a quelque chose de plus qu'il ne faut ; l'autre au contraire a quelque chose de moins, tandis que l'homme vraiment tempérant reste toujours fidèle à la raison, et ne change jamais sous une autre influence. Mais puisque la tempérance est une louable qualité, il faut, semble-t-il, que les deux qualités contraires soient blâmables ; et c'est en effet ainsi qu'on les juge l'une et l'autre d'ordinaire. — § 6. Seulement, comme l'une ne se montre que chez bien peu de gens, et ne s'y montre que rarement, il en résulte que, de même que la sobriété paraît être seule l'opposé de la débauche, de même aussi la tempérance toute seule paraît être l'opposé de l'intempérance. — § 7. D'un autre côté, comme bien souvent les choses ne sont dénommées que d'après la ressemblance qu'elles ont entre elles, on a dit, par assimilation à la tempérance ordinaire, la tempérance du sage ; mais ce n'est qu'une similitude apparente. Il est vrai que l'homme tempérant est incapable de jamais faire quoi que ce soit contre la raison, par l'entraînement des plaisirs corporels, et que c'est aussi la vertu de l'homme vraiment sage. Mais il y a cette différence entre eux que l'un a des appétits vicieux et que l'autre n'en a pas ; l'un est ainsi fait qu'il ne saurait éprouver de plaisirs contre la raison, tandis que

l'autre peut ressentir un plaisir de ce genre, sans toutefois se laisser entraîner. — § 8. C'est encore de cette façon que l'intempérant et le débauché se ressemblent, bien qu'ils soient différents à plusieurs égards ; car tous les deux ils poursuivent les plaisirs du corps ; mais l'un s'y livre en pensant qu'il faut s'y livrer, et l'autre en pensant qu'il ne le faut pas.

1. Barthélemy Saint-Hilaire : *volonté*.

2. ὑπὸ τῶν ἡδονῶν. Barthélemy Saint-Hilaire : ... *que par les opinions qui leur plaisent*.

3. *Philoctète*, V, 965 et suiv.

CHAPITRE X

§ 1. Il ne se peut pas qu'un même homme soit à la fois prudent et intempérant ; car, ainsi qu'on l'a démontré, l'homme prudent est en même temps de mœurs irréprochables. — § 2. Pour être vraiment prudent, il ne faut pas seulement savoir ce qu'on doit faire ; il faut de plus agir et pratiquer. Mais l'intempérant est loin d'agir avec prudence, quoique d'ailleurs rien ne s'oppose à ce que l'on soit fort habile tout en étant intempérant. Ce qui fait que certaines gens peuvent paraître prudents, tout intempérants qu'ils sont, c'est que l'habileté ne diffère de la prudence que de la façon qui a été expliquée dans nos précédentes études, où nous avons fait voir que, si elles se rapprochent sous le rapport du raisonnement, elles sont moralement différentes par ce qui relève de la décision réfléchie¹. — § 3. L'intempérant ne peut pas non plus être regardé comme un homme qui sait au juste et qui voit nettement ce qu'il fait ; c'est plutôt comme un homme qui dort ou qui est pris de vin. Il fait certainement acte de volonté, parce qu'il sait dans une certaine mesure ce qu'il fait et pourquoi il le fait ; néanmoins ce n'est pas un être corrompu ; car sa décision est vertueuse². Par conséquent, il faut dire de lui qu'il est à moitié vicieux et qu'il n'est pas absolument coupable et injuste, puisqu'il ne cherche à tromper personne. En effet, parmi les intempérants de différentes nuances, on peut observer que l'un n'a pas la force de se tenir aux projets qu'il a conçus, et que l'autre d'un caractère mélancolique n'en forme même pas du tout. Au fond, l'intempérant ne ressemble pas mal à un État où l'on décrète bien tout ce qu'il faut décréter, et qui a d'excellentes lois, mais qui n'en applique aucune, selon le mot fort plaisant d'Anaxandride³ :

« Ainsi le veut l'État, qui fort peu songe aux lois. »

Quant à l'homme vraiment vicieux, il ressemble au contraire à l'État qui applique ses lois, mais dont les lois sont détestables.

§ 4. L'intempérance et la tempérance s'entendent toujours des actes qui dépassent les limites où restent habituellement la plupart des hommes. Le tempérant se tient au-delà, l'intempérant est en deçà de la puissance qu'ont la plupart des hommes de dominer leurs passions. Ces intempérances des caractères mélancoliques sont plus

faciles à guérir que les intempérances de ces caractères qui délibèrent, mais qui ne savent pas obéir à leurs décisions⁴. Parmi les intempérants, ceux qui ne le sont que par habitude guérissent plus aisément que ceux qui le sont par tempérament⁵, car l'habitude est plus facile à changer que la nature. Mais c'est là aussi ce qui fait que l'habitude est si difficile à perdre ; elle ressemble à la nature, comme le disait Événus⁶.

« Le goût, mon cher ami, quand trop longtemps il dure,

« Peut bien finir en nous par être la nature. »

§ 5. En résumé, nous avons expliqué ce que sont la tempérance et l'intempérance, la fermeté et la mollesse ; et nous avons fait voir quels sont les rapports de ces dispositions les unes à l'égard des autres.

1. Barthélemy Saint-Hilaire: ... *par les motifs qui les déterminent l'une et l'autre.*

2. ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιειχής. Barthélemy Saint-Hilaire : *car .sa volonté est bornée.*

3. Poète du temps d'Aristote, qu'il cite plusieurs fois dans le 3^e livre de la Rhétorique, chap. X, XI et XII (note du traducteur).

4. τῶν βουλευομένων μὲν μὴ ἐμμένόντων δέ. Barthélemy Saint-Hilaire : *qui ont la volonté d'obéir à la raison, mais qui ne savent pas lui obéir avec constance.*

5. τῶν φύσιχῶν: *par nature.*

6. Ce vers est cité encore dans la Morale à Eudème. Dans le Phèdre, Platon nomme un Événus parmi les sophistes. Il est nommé encore dans l'Apologie et dans le Phédon (note du traducteur).

CHAPITRE XI

§ 1. Quand on veut traiter philosophiquement la science politique, on doit étudier profondément¹ la nature du plaisir et de la douleur ; car c'est le philosophe politique qui marque le but supérieur, où, fixant toujours nos regards, nous pouvons dire de chaque chose d'une manière absolue qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise. — § 2. A un autre point de vue, il n'est pas moins nécessaire d'étudier ces grands sujets, puisque nous avons reconnu que la vertu et le vice se rapportent aux plaisirs et aux peines². Cela est si vrai que, dans le langage ordinaire, on ne sépare presque jamais le bonheur du plaisir ; et voilà pourquoi, dans la langue grecque, le mot qui désigne l'homme heureux³ dérive du verbe « se réjouir⁴ ».

§ 3. Parmi les opinions diverses sur cette matière, il en est une qui soutient que le plaisir ne peut jamais être un bien, ni en soi, ni même indirectement, et que le bien et le plaisir ne sont pas du tout la même chose⁵. D'autres pensent, au contraire, qu'il y a quelques plaisirs qui peuvent être des biens, mais que la plupart des plaisirs sont mauvais⁶. Enfin, une troisième théorie soutient que, quand bien même tous les plaisirs seraient des biens, le plaisir néanmoins ne saurait jamais être le bien suprême⁷.

§ 4. En général, on peut dire du plaisir qu'il n'est pas un bien, parce que tout plaisir est un phénomène sensible qui se développe pour arriver à un certain état naturel ; et qu'aucune génération, aucun phénomène qui se produit, n'est homogène à la fin vers laquelle il tend. Par exemple, jamais la construction de la maison ne peut être confondue avec la maison elle-même. D'un autre côté, l'homme tempérant et sobre fuit les plaisirs ; l'homme prudent ne recherche même que l'absence de la douleur, et non pas précisément le plaisir. Ajoutez que les plaisirs nous empêchent de penser et de réfléchir ; et qu'ils nous en empêchent d'autant plus qu'ils sont plus vifs, comme les plaisirs de l'amour. Et qui pourrait en effet penser à quelque chose dans ces moments-là ? En outre, il n'y a pas d'art possible du plaisir, tandis que tout bien est le produit d'un art régulier. Enfin, les enfants et les animaux recherchent aussi le plaisir. — § 5. Ce qui prouve bien, dit-on encore, que tous les plaisirs ne sont pas bons, c'est qu'il en est de honteux. Il en est que tout le monde condamne, il en est même qui sont nuisibles à celui

qui les goûte ; et plus d'un plaisir peut nous causer des maladies.

§ 6. Ainsi donc, le plaisir n'est pas le bien suprême ; il n'est pas une fin, il n'est qu'un phénomène, une simple génération. Telles sont à peu près toutes les théories émises sur ce sujet.

§ 7. Mais il n'en résulte pas du tout que le plaisir ne saurait être, pour ces motifs, ni un bien, ni même le bien suprême. Et en voici des preuves. D'abord, le bien pouvant se prendre dans deux sens très différents et pouvant être ou absolu ou relatif, c'est-à-dire sous certain rapport, il s'ensuit que la nature et les modes d'être⁸ qui le procurent, ainsi que le mouvement qu'il produit et les causes qui l'engendrent, doivent présenter des différences non moins nombreuses. Parmi les plaisirs qui paraissent mauvais, les uns sont mauvais absolument ; les autres ne le sont que relativement à tel ou tel individu, tandis qu'ils sont acceptables pour tel autre. Il en est qui ne sont pas même acceptables complètement pour tel individu, mais qui ne le sont que dans tel moment et pour quelques courts instants, bien qu'en soi ils ne doivent pas être recherchés. Il en est encore d'autres qui ne sont pas véritablement des plaisirs, et qui n'en ont que l'apparence. Ce sont tous les plaisirs qui sont accompagnés d'une douleur, et qui n'ont pour but que la guérison de certains maux, comme, par exemple, les plaisirs des malades. — § 8. Il faut de plus distinguer dans le bien, d'une part l'acte même, le fait même du bien ; et de l'autre, la disposition qui fait qu'on le ressent. Les plaisirs qui nous remettent dans notre état naturel, ne sont des plaisirs qu'indirectement, bien qu'on soutienne que l'acte propre du plaisir consiste dans les appétits que produisent une disposition et une nature à demi souffrantes. Toutefois, il est des plaisirs dans lesquels la peine et l'appétit ne sont pour rien ; et telle est par exemple, la recherche des principes⁹, où notre nature certainement ne souffre d'aucun besoin. La preuve c'est qu'on ne ressent pas le même plaisir, quand la nature se satisfait en s'assouvissant et quand elle est dans son assiette. Ainsi, quand elle a son assiette régulière, les plaisirs que nous éprouvons sont des plaisirs absolument parlant. Quand elle assouvit un besoin, nous pouvons prendre pour des plaisirs les choses les plus contraires au plaisir ; et alors, par exemple, on goûte avec plaisir les choses les plus acides et les plus amères, bien qu'elles ne soient bonnes cependant ni de leur nature, ni absolument. Ce ne sont donc pas non plus de vrais plaisirs que ces choses nous procurent ; car les rapports que soutiennent entre elles les choses agréables, sont aussi les rapports des plaisirs qu'elles produisent en nous.

§ 9. De plus, il n'est pas du tout nécessaire qu'il y ait quelque chose de supérieur au plaisir, en ce sens où l'on soutient quelquefois

que, dans les choses, la fin est supérieure à leur génération ; car tous les plaisirs ne sont pas des générations. Tous ne sont pas même accompagnés de génération ; mais ils sont bien plutôt acte et fin¹⁰ tout ensemble. Ils n'ont pas lieu, parce que certaines choses se produisent autour de nous, mais bien parce que nous-même nous en faisons un certain usage. La fin d'ailleurs n'est pas pour tous les plaisirs quelque chose de différent des plaisirs mêmes ; la fin diffère seulement dans les plaisirs qui ne servent qu'à compléter et à finir la nature. — § 10. Ainsi donc, on a tort de prétendre que le plaisir est une génération sensible¹¹, une production de certains phénomènes que nos sens peuvent éprouver. Il faudrait dire plutôt que le plaisir est l'acte d'un mode d'être conforme à la nature ; et au lieu de l'appeler sensible, on ferait mieux de l'appeler une génération à laquelle rien ne fait obstacle. Si le plaisir nous semble être une sorte de génération, c'est qu'il est bon, à proprement parler ; et l'acte d'une chose nous fait l'effet d'une génération, bien qu'il soit tout autre chose.

§ 11. Mais soutenir que les plaisirs sont mauvais, parce qu'il en est réellement quelques-uns qui peuvent altérer la santé, c'est absolument comme si l'on prétendait que certaines choses qui sont bonnes pour la santé, sont mauvaises pour gagner de l'argent. Sans doute les plaisirs et les remèdes sont, en ce sens, mauvais les uns et les autres ; mais cela ne veut pas dire qu'ils le soient réellement, puisqu'en effet la pensée elle-même et la recherche des principes¹² peuvent nuire parfois à la santé.

§ 12. Le plaisir ne gêne pas non plus, comme on le prétend, l'exercice de la prudence¹³. Et en général le plaisir qui vient naturellement de chacune de nos facultés, ne saurait être un obstacle pour aucune d'elles. Ce ne sont que les plaisirs étrangers qui les gênent ; et les plaisirs qui naissent en nous de la recherche des principes, loin de nous nuire, ne font que nous rendre plus capables de penser et d'étudier encore mieux.

§ 13. La raison admet fort bien du reste qu'il ne puisse pas y avoir un art du plaisir. Il n'y a pas d'art non plus pour aucun autre acte ; et l'art s'applique uniquement à la puissance, à la faculté qui nous met en état de pouvoir faire quelque chose. Ce qui n'empêche pas que certains arts, l'art de la parfumerie et l'art de la cuisine, par exemple, semblent destinés spécialement à procurer du plaisir.

§ 14. Quant aux autres objections qu'on fait au plaisir, à savoir que l'homme sobre le fuit, que l'homme prudent ne recherche qu'une vie exempte de douleur, et enfin que les enfants et les animaux poursuivent aussi le plaisir, toutes ces objections recevront

ici une même solution. Il suffira de se rappeler qu'on a dit plus haut comment les plaisirs sont bons en général et absolument parlant, et comment tous les plaisirs ne le sont pas. Or ce sont ces derniers précisément que recherchent les enfants et les animaux. C'est l'absence des peines causées par ces mêmes plaisirs que recherche l'homme prudent et sage, c'est-à-dire qu'il fuit toujours ces plaisirs qu'accompagnent nécessairement l'appétit et la douleur, en d'autres termes, les plaisirs du corps ; il fuit tous les excès de ces plaisirs, où le débauché se livre à sa débauche. L'homme sage et sobre fuit ces plaisirs dangereux, parce qu'il a aussi ses plaisirs que la sagesse seule peut goûter.

1. θεωροῦαι.

2. περὶ λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν. Barthélemy Saint-Hilaire : ... *que les fondements de la vertu et du vice sont les plaisirs et les peines.*

3. μαχάριος.

4. χαίρειν. Cette dérivation étymologique est sans fondement. Barthélemy Saint-Hilaire: ... *le mot qui exprime la félicité dérive de celui qui exprime la joie.*

5. Allusion probable à l'antihédonisme de l'école cynique (Antisthène) ou/et de Speusippe, le successeur de Platon à la tête de l'Académie. Cf. la controverse sur le plaisir dans le *Philèbe* de Platon.

6. Cf. *Philèbe* 13b, 50e-53c, 64e, 66c: Platon oppose ici les plaisirs intellectuels, qui sont toujours bons, aux plaisirs corporels, qui sont mauvais.

7. Il s'agirait, selon certains commentateurs, de la position d'Aristote lui-même (Burnet, dont s'inspire J. Tricot). Selon d'autres commentateurs, Aristote maintient, au contraire, *qu'un plaisir bien déterminé, celui de la contemplation, est le souverain bien* (Gauthier-Jolif, dans EN, II, 2^e partie, p. 786).

8. καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις. Barthélemy Saint-Hilaire : ... *la nature du plaisir et les qualités qui le procurent.*

9. τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι. Barthélemy Saint-Hilaire : *les actes de la pensée contemplative.*

10. ἐνέργειαι καὶ τέλος.

11. τὸ αἰσθητὴν γένεσιν : génération sentie, perçue par les sens.

12. τὸ θεωρεῖν.

13. φρόνησις. Barthélemy Saint-Hilaire : *raison.*

CHAPITRE XII

§ 1. D'ailleurs, je conviens avec tout le monde que la douleur est un mal et qu'il faut la fuir. Tantôt elle est un mal absolu, tantôt elle n'est qu'un mal relatif, parce qu'elle nous fait obstacle en certaines choses. Or, le contraire de ce qui doit être fui en tant qu'il est à fuir et qu'il est un mal, c'est le bien. Il faut donc nécessairement que le plaisir soit un bien d'une certaine espèce. Mais la solution de ce problème n'est pas celle qu'en donnait Speusippe, quand il prétendait que le plus grand terme étant tout à la fois le contraire du plus petit et de l'égal, il en est ainsi du plaisir qui a deux contraires : la douleur, et ensuite ce qui n'est ni douleur ni plaisir. Car Speusippe ne va pas sans doute jusqu'à dire que le plaisir soit une sorte de mal. — § 2. Mais il est très possible qu'il y ait un certain plaisir qui soit le bien suprême, quoiqu'il y ait plus d'un plaisir qui soit mauvais, de même qu'il peut y avoir aussi une science qui soit la science suprême, bien qu'il y en ait quelques-unes qui soient mauvaises. Peut-être même les actes de chacun de nos modes d'être devant se développer sans entraves, le bonheur doit-il être nécessairement l'acte de tous les modes d'être réunis, ou du moins l'acte de l'un d'entre eux ; et que cette activité soit pour l'homme le plus désirable des biens, du moment que rien ne la gêne ni ne l'arrête. Or, voilà précisément le plaisir ; et par suite, un certain plaisir pourrait être le bien suprême, s'il était le plaisir absolu, quoique d'ailleurs beaucoup de plaisirs soient mauvais. — § 3. C'est là ce qui fait que tout le monde croit que la vie heureuse est une vie de plaisir, et qu'on entremêle toujours le plaisir au bonheur. J'avoue même que ce n'est pas sans raison. Il n'y a jamais aucun acte qui soit complet du moment qu'il rencontre un obstacle ; mais le bonheur est quelque chose de complet ; et voilà comment l'homme, pour être vraiment heureux, a besoin des biens du corps et des biens extérieurs, des biens même de la fortune, pour qu'en tout cela aucun obstacle ne vienne l'arrêter. — § 4. Mais aller jusqu'à prétendre qu'un homme étendu sur la roue, ou un homme accablé des malheurs les plus terribles, n'en est pas moins heureux, pourvu qu'il soit vertueux, c'est là vraiment, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, soutenir une opinion qui n'a pas le moindre sens. — § 5. D'un autre côté, parce que pour le bonheur il est indispensable aussi de joindre à d'autres biens les biens de la fortune, il n'en résulte pas du tout qu'il faille, comme le font certaines gens, confondre le bonheur avec

la prospérité ; car il n'en est rien. Une prospérité excessive devient elle aussi un obstacle véritable ; peut-être même alors ne peut-on plus avec raison l'appeler prospérité, et la limite de la prospérité doit être déterminée par ses rapports avec le bonheur. — § 6. Si tous les êtres, et les animaux et les hommes, recherchent le plaisir, cela pourrait bien prouver que le plaisir est, en un certain sens, le bien suprême :

« Non ; un mot tant de fois des peuples répété

N'est jamais tout à fait contre la vérité¹. »

§ 7. Mais comme l'état naturel et le meilleur état des différents êtres ne sont pas les mêmes pour tous, ni en réalité, ni même en apparence, il s'ensuit que tous ne poursuivent pas non plus le même plaisir, bien que tous sans exception poursuivent cependant le plaisir. Peut-être aussi ne poursuivent-ils pas précisément le plaisir qu'ils croient poursuivre, ou qu'ils désigneraient au besoin, s'ils avaient à le nommer ; et peut-être au fond guidés naturellement par cet instinct divin qu'ils ont tous en eux, ne font-ils que rechercher un plaisir identique. Mais les plaisirs du corps ont hérité dans le langage ordinaire de ce nom commun, parce que ce sont eux le plus souvent que goûtent les hommes, et que tous peuvent en avoir leur part. Comme ce sont là les seuls plaisirs qu'en général on connaisse, on s'imagine que ce sont aussi les seuls qui existent. — § 8. On voit clairement encore que, si le plaisir et l'acte qui le procure ne sont pas des biens, il ne sera pas possible que l'homme heureux vive avec plaisir. Et en effet comment pourrait-il avoir besoin du plaisir, si le plaisir n'est pas un bien ? Mais se peut-il que l'homme heureux vive en même temps dans la peine ? Et si la peine n'est ni un mal ni un bien, du moment que le plaisir non plus n'est ni l'un ni l'autre, alors pourquoi le fuirait-il ? Il en résulterait que la vie de l'homme vertueux ne donne pas plus de plaisir que celle d'un autre, si l'on admet que les actes auxquels il se livre n'en donnent pas non plus davantage.

1. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 763.

CHAPITRE XIII

§ 1. En ce qui concerne les plaisirs du corps, il faut examiner ce qu'ils sont, pour répondre aux gens qui prétendent que certains plaisirs sont fort désirables, par exemple, les plaisirs honnêtes, mais que ce ne sont jamais les plaisirs du corps, ni en général ceux que recherche le débauché. — § 2. Dès lors, comment peut-on soutenir aussi que les douleurs, qui sont contraires à ces plaisirs, sont des maux ? Le bien n'est-il plus le contraire du mal ? Ou bien, faut-il se restreindre à dire que les plaisirs nécessaires sont bons, en ce sens seulement que ce qui n'est pas mauvais est bon ? Ou encore faut-il penser qu'ils ne sont bons que jusqu'à un certain point ? En effet, dans toutes les dispositions morales, dans tous les mouvements, où il ne peut y avoir excès du bien, l'excès du plaisir est également possible. Or, l'excès est possible dans les biens corporels ; et le vice sous ce rapport consiste précisément à rechercher l'excès, et non pas à ne rechercher que les plaisirs absolument nécessaires. Tous les hommes sans exception trouvent une certaine jouissance à manger les aliments, à boire les vins, à se livrer aux actes de l'amour ; mais tous ne prennent pas ces plaisirs dans la mesure qu'il faut. Pour la douleur, c'est tout le contraire. On n'en fuit pas seulement l'excès ; on la fuit absolument ; car la douleur n'est pas le contraire de l'excès du plaisir, à moins que quelqu'un ne recherche les excès de douleur, comme d'autres recherchent les excès de plaisir.

§ 3. Mais il suffit pas de trouver le vrai ; il faut de plus expliquer la cause de l'erreur. C'est un moyen d'affermir encore la conviction qu'on a ; et quand on voit nettement pourquoi une chose a pu nous paraître vraie, sans l'être cependant, on s'attache avec d'autant plus de force à la vérité qu'on a découverte. C'est là ce qui doit nous engager à rechercher comment il se fait que les plaisirs du corps semblent plus désirables que tous les autres.

§ 4. Le premier motif, c'est que le propre du plaisir c'est de bannir la douleur, et que souvent dans la douleur excessive on recherche, comme moyen de guérison, un plaisir non moins excessif, qui n'est en général que celui du corps. Mais ce sont là des remèdes violents, et ce qui fait qu'on les prend avec tant d'ardeur, c'est qu'ils semblent de nature à effacer les émotions contraires. Ce n'est pas pour cela que le plaisir corporel nous semble davantage être un bien ; et l'on a toujours deux motifs de le condamner, ainsi qu'on l'a déjà dit. Le

premier, c'est que les actes mêmes du plaisir ainsi compris n'appartiennent qu'à une nature dégradée, soit qu'ils résultent du fait de l'organisation et de la naissance, comme les plaisirs de la brute, soit qu'ils résultent de l'habitude, comme les plaisirs des hommes corrompus. Le second motif, c'est que les remèdes annoncent toujours un besoin dont on souffre, et qu'il vaut toujours mieux être que de devenir. Or, ces plaisirs n'ont guère lieu que quand ceux qui les goûtent cherchent à recouvrer leur état naturel ; et ainsi, ils ne sont bons que par accident¹. — § 5. En outre, ces plaisirs ne sont recherchés, à cause de leur vivacité même, que par ceux qui ne sauraient en apprécier d'autres ; et c'est, on peut dire, se préparer à l'avance des soifs insatiables. Quand ces plaisirs n'ont pas des conséquences fâcheuses, on n'est pas blâmable de les prendre ; mais s'ils deviennent nuisibles, c'est un tort de les pousser aussi loin ; et ce qui l'explique, c'est que ceux qui s'y abandonnent n'ont point d'autres jouissances à se donner. Quant à cet état neutre qui n'est ni le plaisir ni la peine, il devient naturellement bientôt pour la plupart des hommes un état réel de souffrance ; car l'être animé se fatigue sans cesse, comme le prouve de reste l'étude de la nature, et l'on y démontre que même la simple sensation de voir et d'entendre est une fatigue, que l'habitude seule, comme on l'a dit, nous rend supportable. — § 6. Le développement et la croissance du corps durant la jeunesse nous mettent dans un état assez voisin de celui où sont les gens ivres ; et la jeunesse pourtant est pleine de bonheur et de plaisir. Mais les hommes qui sont d'une nature mélancolique, ont toujours, par leur organisation même, besoin de remèdes qui les guérissent. Leur corps est continuellement rongé par l'âcreté de leur constitution ; ils sont toujours dans la plus violente excitation ; et pour eux, le plaisir chasse la douleur, qu'il y soit directement contraire, ou que ce soit un plaisir quelconque, pourvu seulement que ce soit un plaisir violent. C'est là ce qui fait que les hommes de ce tempérament deviennent souvent débauchés et vicieux.

§ 7. Au contraire, les plaisirs qui ne sont pas accompagnés de quelque douleur, ne sont jamais excessifs. Ce sont des plaisirs qui sont vraiment agréables par leur nature même, et non pas accidentellement. J'entends par plaisirs accidentels ceux qu'on prend comme remèdes à certains maux ; et c'est uniquement parce qu'ils nous guérissent, en donnant une certaine activité à la partie restée saine de notre organisation, qu'ils nous paraissent agréables. Mais les choses réellement agréables par leur propre nature sont celles qui produisent en nous l'activité d'une nature demeurée complètement saine.

§ 8. Si d'ailleurs il n'y a rien au monde qui puisse toujours

également nous plaire, c'est que notre nature n'est pas simple, et qu'il y a de plus en elle quelque autre élément, qui nous rend sans cesse périssables. Aussi, quand l'une des deux parties de notre être fait un acte quelconque, on dirait que pour l'autre nature qui est en nous, cet acte est contre nature ; et quand il y a égalité entre les deux, l'acte accompli ne nous paraît ni pénible ni agréable. — § 9. S'il y avait un être dont la nature fût parfaitement simple, le même acte serait toujours pour lui la source du plaisir le plus parfait. Voilà comment Dieu jouit éternellement d'un plaisir unique et absolu, parce que l'acte n'est pas seulement dans le mouvement ; il est aussi dans l'immobilité et dans l'inertie ; et le plaisir est plus aussi dans le repos que dans le mouvement. Si le changement, comme le dit le poète², a pour l'homme des charmes incomparables, ce n'est que l'effet d'une imperfection en nous. De même que l'homme, le méchant aime à changer sans cesse ; et notre nature a besoin de changement, parce qu'elle n'est ni simple ni pure.

§ 10. Je finis ici ce que nous avons à dire de la tempérance et de l'intempérance, du plaisir et de la douleur³. Après avoir expliqué la nature de chacune de ces affections, et fait voir comment les unes sont des biens, et les autres, des maux, il ne nous reste plus qu'à parler aussi de l'amitié.

1. κατὰ συμβεβηχός. Barthélemy Saint-Hilaire : *indirectement*.

2. Euripide, *Oreste*, 234.

3. Aristote reprendra au livre X la question du plaisir.

LIVRE VIII

Théorie de l'amitié

CHAPITRE PREMIER

§ 1. La suite de tout ce qui précède, c'est une théorie de l'amitié¹, parce que l'amitié est une sorte de vertu, ou du moins, qu'elle est toujours escortée de la vertu. Elle est en outre un des besoins les plus nécessaires de la vie ; personne n'accepterait de vivre sans amis, eût-il d'ailleurs tous les autres biens. Plus on est riche et plus on possède de pouvoir et d'autorité, plus on éprouve, semble-t-il, le besoin d'avoir des amis autour de soi. A quoi bon en effet toute cette prospérité, si l'on ne peut y joindre la bienfaisance, qui s'exerce surtout et d'une si louable manière à l'égard de ceux qu'on aime ? Puis, comment entretenir, comment conserver tant de biens sans amis qui vous y aident ? Plus la fortune est considérable, plus elle est exposée. — § 2. Les amis, tout le monde en convient, sont le seul asile où nous puissions nous réfugier dans la misère et dans les revers de tous genres. Quand nous sommes jeunes, nous demandons à l'amitié de nous éviter des fautes par ses conseils ; quand nous sommes devenus vieux, nous lui demandons ses soins et son secours pour suppléer à notre activité, où la faiblesse de l'âge amène tant de défaillances ; enfin, quand nous sommes dans toute notre force, nous recourons à elle pour accomplir des actions d'éclat.

« Deux braves compagnons, quand ils marchent ensemble² »

sont bien autrement capables de penser et d'agir.

§ 3. J'ajoute, que par une loi de la nature, l'amour paraît être un sentiment inné dans le cœur de l'être qui engendre à l'égard de l'être qu'il a engendré ; et ce sentiment existe non seulement parmi les hommes ; il existe aussi dans les oiseaux et dans la plupart des animaux, qui s'aiment mutuellement, quand ils sont de même espèce. Mais il se manifeste principalement entre les hommes, et nous accordons nos louanges à ceux qu'on appelle philanthropes, ou amis des hommes. Quiconque a fait de grands voyages a pu voir combien l'homme est partout à l'homme un être sympathique et ami. — § 4. On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est l'amitié qui est le lien des États, et que les législateurs s'en occupent avec plus de sollicitude encore que de la justice. La concorde³ des citoyens n'est pas sans ressemblance avec l'amitié ; et c'est la

concorde avant tout que les lois veulent établir, comme elles veulent avant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale ennemie de la cité. Quand les hommes s'aiment entre eux, il n'est plus besoin de justice. Mais ils ont beau être justes, ils ont encore besoin de l'amitié ; et ce qu'il y a sans contredit de plus juste au monde, c'est la justice qui s'inspire de la bienveillance et de l'affection. — § 5. Non seulement l'amitié est nécessaire ; mais de plus elle est belle et honorable. Nous louons ceux qui aiment leurs amis, parce que l'affection qu'on rend à ses amis nous paraît un des plus nobles sentiments que notre cœur puisse ressentir. Il y a même bien des gens qui pensent qu'on peut confondre le titre d'homme vertueux avec le titre d'homme aimant⁴.

§ 6. On a élevé bien des questions sur l'amitié. Les uns ont prétendu qu'elle consiste en une certaine ressemblance, et que les êtres qui se ressemblent sont amis, et de là sont venus ces proverbes : « Le semblable cherche le semblable⁵. Le geai cherche les geais » ; et tant d'autres qui ont le même sens. Dans une opinion tout opposée, on soutient au contraire que les gens qui se ressemblent sont opposés entre eux, comme de vrais potiers⁶, qui se détestent toujours mutuellement. Il y a même des théories qui veulent donner à l'amitié une origine plus haute et plus rapprochée des phénomènes naturels. Ainsi, Euripide nous dit que « la terre desséchée aime la pluie, et que le ciel éclatant aime, quand il est plein de pluie, à se précipiter sur la terre⁷ ». De son côté, Héraclite prétend que « le rebelle, l'opposé est seul utile, que la plus belle harmonie ne sort que des contrastes et des différences, et que tout dans l'univers est né de la discorde⁸ ». Il en est d'autres, parmi lesquels on peut citer Empédocle⁹, qui se placent à un point de vue tout contraire, et qui soutiennent, comme nous le disions tout à l'heure, que le semblable recherche le semblable.

§ 7. Laissons de côté, parmi ces diverses questions, celles qui sont toutes physiques ; car elles sont étrangères au sujet que nous étudions ici. Mais examinons toutes celles qui se rapportent directement à l'homme, et qui tendent à rendre compte de son moral et de ses passions. Voici, par exemple, des questions que nous pourrions discuter : l'amitié peut-elle exister chez tous les hommes sans exception ? Ou bien, quand les hommes sont vicieux, ne sont-ils pas incapables de pratiquer l'amitié ? N'y a-t-il qu'une seule espèce d'amitié ? En peut-on distinguer plusieurs ? A notre avis, quand on soutient qu'il n'y en a qu'une seule, qui varie simplement du plus au moins, on ne s'appuie pas sur une preuve très solide, puisque même les choses qui sont d'un genre différent, sont susceptibles aussi de plus et de moins. Mais c'est là un sujet dont

nous avons antérieurement traité¹⁰.

1. φιλία.

2. *C'est le langage de Diomède parlant de lui et d'Ulysse. Iliade, chant X, v. 224 (note du traducteur).*

3. ὁμόνοια.

4. Cf. *Lysis*, 214a et suiv.

5. Cf. *Odyssée*, chant XVII, v. 218.

6. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 25-26.

7. Fragment d'une œuvre inconnue. Cf. 848 Nauck.

8. *Le témoignage d'Aristote est le plus ancien sur cette doctrine d'Héraclite (note du traducteur).*

9. Empédocle (Agrigente, V^e siècle). Sa pensée témoigne d'influences très diverses : Héraclite, éléatisme, pythagorisme, « physiologues » ioniens.

10. En réalité, Aristote n'a pas traité ce sujet. Il s'agit probablement d'une glose inauthentique.

CHAPITRE II

§ 1. Toutes les questions que nous venons de poser seront bien vite éclaircies pour nous, du moment que nous connaissons ce qu'est l'objet propre de l'amitié, l'objet digne d'être aimé. Évidemment tout ne peut pas être aimé ; on n'aime que l'objet aimable, c'est-à-dire, ou le bien, ou l'agréable, ou l'utile. Mais comme l'utile n'est guère que ce qui procure ou un bien ou un plaisir, il en résulte que le bon et l'agréable, en tant que buts derniers que l'on se propose en aimant, peuvent passer pour les deux seules choses auxquelles s'adresse l'amour. — § 2. Mais ici se présente une question : est-ce le bien absolu, le vrai bien qu'aiment les hommes ? Ou aiment-ils seulement ce qui est bien pour eux ? Ces deux choses en effet peuvent n'être pas toujours d'accord. Même question aussi pour l'agréable, pour le plaisir. De plus, chacun de nous semble aimer ce qui est bien pour lui ; et l'on pourrait dire d'une manière absolue, à ce qu'il semble, que le bien étant l'objet aimable, l'objet qui est aimé, chacun n'aime que ce qui est bon pour chacun. J'ajoute que l'homme n'aime pas même ce qui est réellement bon pour lui, mais ce qui lui paraît être bon. Ceci du reste ne ferait aucune différence sérieuse ; et nous dirions volontiers que l'objet aimable est celui qui nous paraît être bon pour nous.

§ 3. Il y a donc trois causes qui font qu'on aime. Mais on n'appliquera jamais le nom d'amitié à l'amour ou au goût¹ qu'on a parfois pour les choses inanimées ; car il est trop clair qu'il ne peut y avoir en elles un retour d'affection, pas plus qu'on ne peut leur vouloir du bien. Quelle plaisanterie, par exemple, que de vouloir du bien à du vin qu'on boit ! Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on souhaite que le vin se conserve, afin qu'on puisse le boire quand on veut. Pour un ami au contraire, on dit qu'il faut lui vouloir du bien uniquement pour lui-même ; et l'on appelle bienveillants les cœurs qui veulent ainsi le bien d'un autre, quand même ils ne seraient pas payés de retour par celui qu'ils aiment. La bienveillance², quand elle est réciproque, doit être regardée comme de l'amitié. — § 4. Mais ne faut-il pas ajouter que, pour être vraiment de l'amitié, cette bienveillance ne doit pas rester ignorée de ceux qui en sont l'objet ? Ainsi, il arrive souvent qu'on est bienveillant pour des gens qu'on n'a jamais vus ; mais on suppose qu'ils sont honnêtes, ou qu'ils peuvent nous être utiles ; et alors le sentiment est à peu près le même que si déjà un de ces inconnus vous rendait l'affection que vous éprouvez

pour lui. Voilà donc des gens qui certainement sont bienveillants les uns envers les autres. Mais comment pourrait-on donner le titre d'amis à des gens qui ne connaissent pas leurs dispositions réciproques ? Il faut donc, pour que ce soient de véritables amis, qu'ils aient les uns pour les autres des sentiments de bienveillance, qu'ils se veuillent du bien, et qu'ils n'ignorent pas le bien qu'ils se veulent mutuellement, à l'un des titres dont nous venons de parler.

1. L'attachement pour les choses inanimées relève plutôt de la *φιλῆσις* que de la *φιλία*.

2. *εὐνοία*. Cf. *infra*, IX, 5.

CHAPITRE III

§ 1. Les motifs d'affection sont de différentes espèces, je le répète ; et par conséquent, les amours et les amitiés qu'ils causent doivent différer également. Ainsi, il y a trois espèces d'amitié qui répondent en nombre égal aux trois motifs d'affection ; et pour chacune d'elles, il doit y avoir réciprocité d'un amour qui ne reste caché ni à l'un ni à l'autre de ceux qui l'éprouvent. Les gens qui s'aiment se veulent mutuellement du bien, dans les sens même du motif par lequel ils s'aiment. Par exemple, les gens qui s'aiment pour l'intérêt, pour l'utilité dont ils sont l'un à l'autre, s'aiment non pas précisément pour eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils tirent quelque bien et quelque profit de leurs rapports mutuels. Il en est de même encore de ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir. S'ils aiment les gens de mœurs aussi faciles, ce n'est pas à cause du caractère même de ces gens ; mais c'est uniquement à cause des plaisirs que ces personnes leur procurent. — § 2. Par conséquent, quand on aime par intérêt, et pour l'utilité, on ne recherche au fond que son bien personnel. Quand on aime par le motif du plaisir, on ne recherche réellement que ce plaisir même. Des deux sens, on n'aime pas celui qu'on aime pour ce qu'il est réellement ; on l'aime simplement en tant qu'il est utile et agréable. Ces amitiés-là ne sont donc que des amitiés indirectes et accidentelles ; car ce n'est pas parce que l'homme aimé est doué de telles qualités qu'on l'aime, quelles que soient d'ailleurs ces qualités ; on ne l'aime que pour le profit qu'il procure, ici, de quelque bien que l'on convoite, et là, du plaisir qu'on veut goûter.

§ 3. Les amitiés de ce genre se rompent très aisément, parce que ces amis ne demeurent pas longtemps semblables à eux-mêmes. Du moment que ces amis-là ne sont plus ni utiles ni agréables, on cesse bien vite de les aimer. L'utile, l'intérêt n'a rien de fixe ; et il varie d'un moment à l'autre de la façon la plus complète. Le motif qui les rendait amis venant à disparaître, l'amitié disparaît aussi rapidement, avec la seule cause qui l'avait formée.

§ 4. L'amitié ainsi entendue semble se rencontrer surtout dans les gens âgés ; la vieillesse ne recherche plus ce qui est agréable, elle recherche exclusivement ce qui est utile. C'est là aussi le défaut de ces hommes dans toute la force de l'âge, et de ces jeunes gens qui ne poursuivent déjà que leur intérêt personnel. Les amis de cette sorte

ne sont pas du tout d'humeur à vivre habituellement ensemble. Loin de là, ils ne se sont même pas toujours agréables l'un à l'autre, et ils n'éprouvent aucun besoin de commerce hors des instants où ils doivent réciproquement satisfaire leur intérêt. Ils ne se plaisent que tout juste autant qu'ils ont l'espérance de tirer mutuellement l'un de l'autre quelque avantage. C'est dans cette classe de liaison qu'on peut ranger aussi l'hospitalité. — § 5. Le plaisir seul semble inspirer les amitiés des jeunes gens ; ils ne vivent que dans la passion, et ils poursuivent surtout le plaisir, et même le plaisir du moment. Avec le progrès des années, les plaisirs changent et deviennent tout autres. Aussi, les jeunes gens forment-ils très vite et cessent-ils non moins vite leurs liaisons. L'amitié tombe avec le plaisir qui l'avait fait naître ; et le changement de ce plaisir est bien rapide. Les jeunes gens sont portés à l'amour ; et l'amour le plus souvent ne se produit que sous l'empire de la passion et du plaisir. Voilà pourquoi ils aiment si vite, et cessent également si vite d'aimer ; ils changent vingt fois de goûts dans un même jour. Mais ils n'en veulent pas moins passer tous les jours et vivre à jamais avec ce qu'ils aiment ; car c'est ainsi que se produit et se comprend l'amitié dans la jeunesse.

§ 6. L'amitié parfaite est celle des gens qui sont vertueux, et qui se ressemblent par leur vertu ; car ceux-là se veulent mutuellement du bien en tant qu'ils sont bons ; et j'ajoute qu'ils sont bons par eux-mêmes. Ceux qui ne veulent du bien à leurs amis que pour ces nobles motifs sont les amis par excellence. C'est par eux-mêmes, par leur propre nature, et non pas accidentellement, qu'ils sont dans cette heureuse disposition. De là vient que l'amitié de ces cœurs généreux subsiste aussi longtemps qu'ils restent bons et vertueux eux-mêmes ; or, la vertu est une chose solide et durable. Chacun des deux amis est bon absolument en soi, et il est bon également pour son ami ; car les bons sont à la fois et absolument bons et utiles en outre les uns aux autres. On peut ajouter de même qu'ils se sont mutuellement agréables, et cela se comprend sans peine. Si les bons sont agréables absolument, et s'ils sont agréables aussi les uns aux autres, c'est que les actes qui nous sont propres, ainsi que les actes qui ressemblent aux nôtres, nous causent toujours du plaisir, et que les actions des gens vertueux ou sont vertueuses aussi, ou du moins sont pareilles entre elles. — § 7. Une amitié de cet ordre est durable, comme on peut aisément le concevoir, puisqu'elle réunit toutes les conditions qui doivent se trouver entre les vrais amis. Ainsi, toute amitié se forme en vue de quelque avantage ou en vue du plaisir, soit absolument, soit du moins pour celui qui aime ; et de plus, elle ne se forme qu'à la condition d'une certaine ressemblance. Or, toutes ces circonstances se rencontrent essentiellement pour le cas

que nous indiquons ici : dans cette amitié-là, il y a la ressemblance en même temps que le reste, c'est-à-dire que, de part et d'autre, on est absolument bon et de plus absolument agréable. Il n'est donc rien au monde de plus aimable ; et c'est dans les personnes de ce mérite que se trouve le plus souvent l'amitié, et qu'elle y est la plus parfaite. — § 8. Il est tout simple d'ailleurs que des amitiés aussi nobles soient fort rares, parce qu'il y a bien peu de gens de ce caractère. Pour former ces liens, il faut de plus du temps et de l'habitude³. Le proverbe a raison, et l'on ne peut guère se connaître mutuellement, « avant d'avoir mangé ensemble les boisseaux de sel⁴ » dont il parle. On ne peut non plus s'accepter, on ne peut être amis, avant de s'être montrés dignes d'affection l'un à l'autre, et avant qu'une confiance réciproque ne se soit établie. — § 9. Quand on se fait mutuellement de si rapides amitiés, on veut bien sans doute être amis : mais on ne l'est pas, et on ne le devient véritablement qu'à la condition d'être dignes d'amitié et de le bien savoir de part et d'autre. La volonté d'être amis peut être rapide ; mais l'amitié ne l'est point. Quant à elle, elle n'est complète que par le concours du temps et de toutes les autres circonstances que nous avons indiquées ; et c'est aussi grâce à tous ces rapports qu'elle devient égale et semblable des deux parts, condition qui doit encore se rencontrer entre de vrais amis.

1. Nous supprimons l'adjectif « prétendus », ajouté par Barthélemy Saint-Hilaire. En réalité, ces deux formes imparfaites de l'amitié appartiennent également à la φιλία.

2. Il faut rapprocher ce qu'Aristote dit ici de la vieillesse et de la jeunesse, sous le rapport des liaisons d'amitié, du portrait qu'il a fait de ces deux âges dans la Rhétorique, livre II, ch. XII et XIII (note du traducteur).

3. συνηθεία. Voilquin : *vie en commun* ; Tricot : *habitudes communes* ; Gauthier-Jolif : *relations habituelles*.

4. Cf. Éthique à Eudème, VII, 2, 1238a 2.

CHAPITRE IV

§ 1. L'amitié qui se forme par le plaisir a quelque chose qui ressemble à l'amitié parfaite ; car les bons se plaisent aussi les uns aux autres. On peut dire même que celle qui se forme par une vue d'intérêt et d'utilité, n'est pas sans rapport avec l'amitié par vertu, puisque les bons se sont mutuellement utiles. Ce qui peut surtout faire durer les amitiés fondées sur le plaisir et l'intérêt, c'est quand une égalité complète s'établit de l'un à l'autre des amis, par exemple, pour le plaisir. Mais la liaison ne s'affermir pas seulement par ce motif ; elle peut s'affermir encore parce que les deux personnes puissent cette égalité qui les rapproche à la même source, comme cela se passe entre gens qui sont tous deux de bonne société, et non comme entre l'amant et celui qu'il aime. Car ceux qui s'aiment à ce dernier titre n'ont pas tous les deux les mêmes plaisirs ; l'un se plaisant à aimer, l'autre, à recevoir les soins de son amant. Quand l'âge de la beauté vient à passer, parfois l'amitié passe ; celui-ci n'a plus de plaisir à voir son ancien ami ; celui-là n'en a plus à recevoir ses soins. Beaucoup cependant restent liés encore, quand les habitudes se conviennent, s'ils ont contracté dans ce long commerce une affection mutuelle pour leurs caractères. — § 2. Quant à ceux qui ne cherchent pas un échange de plaisirs dans leurs liaisons amoureuses, mais qui n'y voient que l'intérêt, ils sont à la fois moins amis et le restent moins longtemps. Les gens qui ne sont amis que par pur intérêt, cessent de l'être avec l'intérêt même qui les avait rapprochés ; ils n'étaient pas véritablement amis l'un de l'autre ; ils ne l'étaient que du profit qu'ils pouvaient faire.

§ 3. Ainsi donc, le plaisir et l'intérêt peuvent faire que des méchants soient amis les uns des autres ; ils peuvent faire aussi que des gens honnêtes soient amis de gens vicieux, et que des hommes qui ne sont ni l'un ni l'autre, deviennent les amis des uns ou des autres indifféremment. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que les bons sont les seuls qui deviennent amis pour leurs amis eux-mêmes ; car les méchants ne s'aiment pas entre eux, à moins qu'ils n'y trouvent quelque profit.

§ 4. Il y a plus ; l'amitié seule des bons est inaccessible à la calomnie, parce qu'on ne peut aisément en croire les assertions de personne contre un homme qu'on a pendant longtemps éprouvé. Ces cœurs-là se fient pleinement l'un à l'autre ; ils n'ont jamais songé à

se faire le moindre tort, et ils ont toutes les autres qualités profondément estimables qui se trouvent dans la véritable amitié, tandis que rien n'empêche que les amitiés d'une autre espèce ne reçoivent ces fâcheuses atteintes.

§ 5. Puisque dans le langage ordinaire, on appelle amis ceux mêmes qui ne le sont que par intérêt, comme les États, dont les alliances militaires ne sont jamais faites qu'en vue de l'utilité des contractants ; puisqu'on appelle encore amis ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir, comme s'aiment les enfants, peut-être faut-il que nous aussi nous appelions du nom d'amis ceux qui ne s'aiment que par ces motifs. Mais alors nous aurons le soin de distinguer plusieurs espèces d'amitié. La première et la véritable amitié sera pour nous celle des gens vertueux et bons, qui s'aiment en tant qu'ils sont bons et vertueux. Les autres amitiés ne sont des amitiés que par leur ressemblance avec celle-là. Les gens qui sont amis par ces motifs inférieurs, le deviennent toujours sous l'influence de quelque chose de bon aussi et de quelque chose de semblable entre eux qui les rapproche ; car le plaisir est un bien aux yeux de ceux qui aiment à le rechercher. — § 6. Mais si ces amitiés par intérêt et par plaisir ne lient pas très étroitement les cœurs, il est rare également qu'elles se rencontrent ensemble dans les mêmes individus, parce qu'en effet, les choses de hasard et d'accident ne se réunissent jamais entre elles que très imparfaitement.

§ 7. L'amitié étant donc divisée dans les espèces que nous avons indiquées, il reste que les méchants deviennent amis par intérêt ou par plaisir, parce qu'ils n'ont entre eux que ces points de ressemblance. Les bons au contraire deviennent amis pour eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'ils sont bons. Ceux-là seuls sont donc amis absolument parlant ; les autres ne le sont que par accident¹, et parce qu'ils ressemblent à certains égards aux véritables amis.

1. χατὰ συμπερηχὸς. Barthélemy Saint-Hilaire : *qu'indirectement*.

CHAPITRE V

§ 1. De même que sous le rapport de la vertu, il faut faire des distinctions, et de même que les uns sont appelés vertueux simplement en raison de leur mode d'être¹, et les autres parce qu'ils sont vertueux en acte et en fait, de même aussi pour l'amitié. Les uns jouissent actuellement du plaisir de vivre avec leurs amis et de leur faire du bien ; les autres, séparés d'eux soit par un accident, comme les en sépare le sommeil, soit par l'éloignement des lieux, n'agissent pas pour le moment en tant qu'amis ; mais ils sont en disposition cependant d'agir avec la plus sincère amitié. C'est qu'en effet la distance des lieux ne détruit pas absolument l'amitié ; elle en détruit seulement l'acte, le fait actuel. Il est vrai toutefois que si l'absence est de trop longue durée, elle semble aussi de nature à faire oublier l'amitié. Et de là le proverbe :

« Souvent un long silence a détruit l'amitié. »

§ 2. En général, les vieillards et les gens humoristes² semblent médiocrement portés à l'amitié, parce que le sentiment du plaisir a peu de prise sur eux. Or, personne ne va passer ses jours avec quelqu'un qui lui est désagréable, ou qui ne lui fait pas plaisir ; et la nature de l'homme, c'est surtout de fuir ce qui lui est pénible et de rechercher ce qui lui plaît. — § 3. Quant aux gens qui se font mutuellement un bon accueil, mais qui ne vivent pas habituellement ensemble, on peut les classer plutôt parmi les hommes unis d'une bienveillance réciproque que dans les amis proprement dits. Ce qui caractérise davantage des amis, c'est la vie commune. Quand on est dans le besoin, on désire cette communauté pour l'utilité qu'on y trouve ; et quand on est dans l'aisance, on la désire pour le bonheur de passer ses jours avec ceux qu'on aime. Il n'est rien qui convienne moins à des amis que l'isolement. Mais on ne saurait vivre ensemble qu'à la condition de se plaire, et d'avoir à peu près les mêmes goûts, accord qui se produit d'ordinaire entre les vrais camarades.

§ 4. L'amitié par excellence est donc celle des gens vertueux. Ne craignons pas de le redire souvent, c'est le bien absolu, c'est le plaisir absolu qui sont vraiment dignes d'être aimés et d'être recherchés par nous. Mais comme pour chacun, c'est ce qu'il possède lui-même qui lui semble mériter son amour, l'homme de bien est

tout ensemble pour l'homme de bien aussi agréable qu'il lui est bon. — § 5. L'affection ou le goût³ semble être plutôt un sentiment passager ; et l'amitié est une manière d'être⁴ constante. L'affection ou le goût peut se prendre tout aussi bien aux choses inanimées. Mais la réciprocité d'amitié n'est jamais que le résultat d'une décision réfléchie⁵ et la décision tient toujours à une certaine manière d'être morale. Si l'on veut du bien à ceux qu'on aime, c'est uniquement pour eux, c'est-à-dire non point par un sentiment passager, mais par une manière d'être morale que l'on conserve à leur égard. En aimant son ami, on aime son propre bien à soi-même ; car l'homme bon et vertueux, quand il est devenu l'ami de quelqu'un, devient un bien pour celui qu'il aime. Ainsi de part et d'autre, on aime son bien personnel ; et cependant on fait réciproquement un échange qui est parfaitement égal, soit dans l'intention des deux amis, soit dans l'espèce des services échangés ; car l'égalité s'appelle aussi de l'amitié ; et toutes ces conditions se rencontrent surtout dans l'amitié des gens de bien. — § 6. Si l'amitié se produit moins souvent dans les gens moroses, et dans les vieillards, c'est qu'ils sont d'une humeur plus difficile, et qu'ils trouvent moins de plaisir dans les relations d'un commerce réciproque, qui sont cependant tout à la fois et le résultat et la cause principale de l'amitié. C'est là ce qui fait que les jeunes gens deviennent si promptement amis, tandis que les vieillards ne le deviennent pas. On ne peut pas devenir l'ami de gens qui ne vous plaisent point. On peut faire la même observation pour les humoristes. Mais il est possible que ces gens-là n'aient pas moins de bienveillance les uns pour les autres ; ils se veulent réciproquement du bien, et ils se retrouvent toujours, quand il s'agit de services à se rendre. Mais ils ne sont pas précisément amis, parce qu'ils ne vivent pas ensemble et qu'ils ne se plaisent pas entre eux, conditions qui semblent être surtout indispensables à l'amitié.

1. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire : *à cause de la disposition morale où ils sont.*

2. στυφοὶ. Au § 6, le même mot est traduit par *gens moroses.*

3. φίλησις.

4. ἔξις.

5. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire : *préférence volontaire.*

CHAPITRE VI

§ 1. Il n'est pas possible qu'on soit aimé de beaucoup de gens d'une amitié parfaite, pas plus qu'il n'est possible d'aimer beaucoup de gens à la fois. La véritable amitié est une sorte d'excès en son genre. C'est une affection qui l'emporte sur toutes les autres, et ne s'adresse par sa nature même qu'à un seul individu ; or, il n'est pas très facile que plusieurs personnes plaisent à la fois si vivement à la même, pas plus peut-être que ce n'est bon. — § 2. Il faut aussi d'être éprouvé mutuellement et avoir un parfait accord de caractère, ce qui est toujours fort difficile. Mais on peut bien plaire à une foule de personnes, quand il ne s'agit que d'intérêt ou de plaisir ; car il y a toujours beaucoup de gens disposés à ces liaisons, et les services qu'on échange ainsi peuvent ne durer qu'un instant. — § 3. De ces deux espèces d'amitié, celle qui se produit par le plaisir ressemble davantage à l'amitié véritable, quand les conditions qui la font naître sont les mêmes de part et d'autre, et que les deux amis se plaisent l'un à l'autre ou se plaisent aux mêmes amusements. C'est là ce qui forme les amitiés des jeunes gens ; car c'est surtout dans celles-là qu'il y a de la libéralité et de la générosité de cœur. Au contraire, l'amitié par intérêt n'est guère digne que de l'âme des marchands.

§ 4. Les gens fortunés n'ont pas besoin de relations utiles ; mais il leur faut des relations agréables ; et c'est là ce qui fait qu'ils veulent vivre habituellement avec quelques personnes. Comme on ne supporte l'ennui que le moins qu'on peut, et que personne en effet ne supporterait continuellement même le bien, si le bien lui était pénible, les gens riches recherchent des amis agréables. Peut-être pour eux-mêmes vaudrait-il mieux encore qu'ils recherchassent dans leurs amis la vertu à côté de l'agrément ; car alors ils réuniraient tout ce qu'il faut à de véritables amis. — § 5. Mais quand on est dans une haute position, on a d'ordinaire les amis les plus divers. Les uns sont des amis utiles ; les autres, des amis agréables ; et comme il est fort rare que les mêmes personnes aient les deux avantages à la fois, les gens opulents ne recherchent guère des amis agréables qui soient en même temps doués de vertu, ni des amis utiles pour faire uniquement de grandes et belles choses. En songeant à leur plaisir, ils ne veulent que des gens aimables et faciles, ou bien des gens habiles toujours prêts à exécuter ce qu'on leur commande.

§ 6. Mais ces qualités d'agrément et de vertu ne se réunissent pas fréquemment dans le même individu. On a bien dit, il est vrai, que l'homme vertueux est à la fois agréable et utile. Mais jamais un si parfait ami ne se lie avec un homme qui le surpasse par sa position, à moins qu'il ne surpasse aussi en vertu cet homme opulent. Autrement, il ne rachète pas son infériorité par une égalité proportionnelle. Mais il n'y a pas souvent d'hommes qui deviennent amis dans ces conditions.

§ 7. Les amitiés dont nous venons de parler sont donc fondées aussi sur l'égalité. Les deux amis se rendent les mêmes services, et ils sont l'un envers l'autre animés des mêmes intentions ; ou du moins, ils échangent entre eux un avantage contre un autre, et, par exemple, le plaisir pour l'utilité. Mais nous avons dû remarquer aussi que ces amitiés-là sont moins réelles et moins durables. Comme elles ont de la ressemblance et de la dissemblance tout à la fois avec une seule et même chose, c'est-à-dire avec l'amitié par vertu, elles paraissent tour à tour être et ne pas être des amitiés. Par leur ressemblance avec l'amitié de vertu, elles semblent être des amitiés véritables ; l'une a l'agréable, l'autre a l'utile, double avantage qui se trouve aussi dans l'amitié vertueuse. Mais d'autre part, comme celle-ci est inébranlable à la calomnie et durable, tandis que ces deux amitiés inférieures passent vite et qu'elles diffèrent encore sur bien d'autres points, on peut trouver que ce ne sont plus des amitiés, tant elles ont de dissemblance avec l'amitié véritable.

CHAPITRE VII

§ 1. Il y a encore une autre espèce d'amitié qui tient à la supériorité même de l'une des deux personnes qu'elle unit : par exemple, l'amitié du père pour le fils, et en général du plus âgé pour le plus jeune ; du mari pour la femme, et d'un chef quelconque pour un subordonné. Toutes ces affections présentent des différences entre elles : et ce n'est pas une même affection, par exemple, que celle des parents pour leurs enfants, et celle des chefs pour les sujets. Ce n'est pas même une affection identique que celle du père pour le fils et celle du fils pour le père, ni celle du mari pour la femme et celle de la femme pour le mari. Chacun de ces êtres a sa vertu propre et sa fonction ; et comme les motifs qui excitent leur amour sont différents, leurs affections et leurs amitiés ne sont pas moins diverses. — § 2. Ce ne sont donc pas des sentiments identiques qui se produisent de part et d'autre ; et il ne faudrait même point chercher à les produire. Quand les enfants rendent à leurs parents ce qu'on doit à ceux qui nous ont donné le jour, et que les parents rendent à leurs fils ce qu'on doit à des enfants, l'affection, l'amitié est entre eux parfaitement solide ; et elle est tout ce qu'elle doit être. Dans toutes ces affections où existe de l'une des deux parts une certaine supériorité, il faut aussi que le sentiment d'amour soit proportionnel à la position de celui qui l'éprouve. Ainsi par exemple, le supérieur doit être aimé plus vivement qu'il n'aime. Et de même pour l'être qui est le plus utile, ainsi que pour tous ceux qui ont quelque prééminence ; car si l'affection est en rapport avec le mérite de chacun des individus, elle devient une sorte d'égalité, condition essentielle de l'amitié.

§ 3. C'est que l'égalité n'est pas du tout la même chose dans l'ordre de la justice et en amitié. L'égalité qui tient la première place en fait de justice, est celle qui est en rapport avec le mérite des individus ; la seconde est l'égalité qui est en rapport avec la quantité. Dans l'amitié tout au contraire, c'est la quantité qui doit tenir la première place, et le mérite ne vient qu'à la seconde. — § 4. C'est ce qu'on peut remarquer sans peine, dans les cas où il existe une très grande distance de vertu, de vice, de richesse ou de telle autre chose, entre les individus ; alors ils cessent d'être amis, et ils ne se croient même plus capables de l'être. Ceci est très particulièrement manifeste en ce qui concerne les Dieux, puisqu'ils ont une supériorité infinie en toute espèce de biens. On peut même voir encore quelque chose de

tout pareil pour les rois. On est tellement au-dessous d'eux en fait de richesse qu'on ne peut pas même vouloir être leur ami, pas plus que les gens qui n'ont aucun mérite ne pensent à pouvoir être les amis des hommes les plus éminents et les plus sages.

§ 5. On ne pourrait pas poser une limite très précise dans tous ces cas, ni dire exactement le point où l'on peut encore être amis. Certainement, il est possible de retrancher beaucoup aux conditions qui font l'amitié, et qu'elle subsiste encore ; mais quand la distance est par trop grande, comme celle des Dieux à l'homme, l'amitié ne peut plus subsister. — § 6. Voilà comment on a pu se poser cette question de savoir si les amis souhaitent bien réellement à leurs amis les plus grands biens, par exemple, de devenir des Dieux ; car alors ils cesseraient de les avoir pour amis ; ni même s'ils peuvent leur souhaiter du tout des biens ; quoique les amis désirent le bien de ceux qu'ils aiment. Mais si l'on a eu raison de dire que l'ami veut le bien de son ami pour cet ami lui-même, il faut ajouter que cet ami doit demeurer dans l'état où il est ; car c'est en tant qu'homme qu'on lui souhaitera les plus grands biens. Et encore, ne pourra-t-on pas les lui souhaiter tous sans exception, puisqu'en général c'est avant tout à soi-même que chacun de nous veut du bien.

CHAPITRE VIII

§ 1. La plupart des hommes, mûs par une sorte d'ambition, semblent préférer qu'on les aime plutôt qu'aimer eux-mêmes. Voilà pourquoi aussi les hommes en général aiment les flatteurs ; le flatteur est un ami auquel on est supérieur, ou du moins qui feint d'être à votre égard dans un état d'infériorité, et qui affecte plutôt d'aimer que d'être aimé. — § 2. Mais quand on est aimé, on paraît bien près d'être estimé ; et l'estime est ce que désirent la plupart des hommes. Si du reste on recherche tant l'estime, ce n'est pas pour elle-même ; c'est surtout pour ses conséquences indirectes. Le vulgaire ne se plaît tant à être considéré par les gens qui sont dans une haute position, que pour les espérances que cette considération lui donne. On pense qu'on obtiendra tout ce qu'on veut de ces personnages, dès qu'on en aura quelque besoin ; on se réjouit des marques de considération qu'ils vous accordent, comme d'un signe de leur future bienveillance. — § 3. Mais quand on désire l'estime des gens honnêtes et clairvoyants, on veut affermir en eux l'opinion qu'on leur a donnée de soi. Nous sommes flattés alors qu'on reconnaisse notre vertu, parce que nous avons foi à la parole de ceux qui expriment ce jugement sur notre compte. Nous sommes flattés aussi d'être aimés d'eux pour cet amour en lui-même ; et l'on dirait que nous allons jusqu'à préférer l'affection à l'estime, et que l'amitié nous devient alors désirable uniquement pour elle toute seule.

§ 4. L'amitié du reste semble consister bien plutôt à aimer qu'à être aimé. Ce qui le prouve, c'est le plaisir que ressentent les mères à prodiguer leur amour. On en a vu plusieurs qui, ayant dû abandonner leurs enfants, se complaisaient à les aimer encore par cela seul qu'elles savaient qu'ils étaient d'elles ; ne cherchant même pas à obtenir quelque retour d'affection, parce que cet échange de sentiments réciproques ne pouvait plus avoir lieu ; ne demandant pour leur part rien que de voir leurs enfants bien venir ; et ne les en aimant pas moins avec passion, quoique ces enfants dans leur ignorance ne pussent jamais rien leur rendre de ce qu'on doit à une mère. — § 5. L'amitié consistant donc bien plus à aimer qu'à être aimé, et les gens qui aiment leurs amis étant à nos yeux dignes de louanges, il semble qu'aimer doit être la grande vertu des amis. Par conséquent, toutes les fois que l'affection reposera sur le mérite de chacun des deux amis, les amis seront constants, et leur liaison sera

solide et durable. — § 6. C'est ainsi que même les gens d'ailleurs les plus inégaux peuvent être amis ; leur estime mutuelle les rend égaux. Or, l'égalité et la ressemblance sont l'amitié ; surtout, quand cette ressemblance est celle de la vertu : car alors les deux amis étant constants, comme ils le sont déjà par eux-mêmes, le sont également l'un pour l'autre. Ils n'ont jamais besoin de honteux services, et n'en rendent pas non plus. On pourrait dire que même ils les empêchent ; car c'est le propre des hommes vertueux de se préserver eux-mêmes des fautes, et de savoir aussi au besoin arrêter celles de leurs amis. Quant aux méchants, ils n'ont rien de cette constance. Ne demeurant pas un seul instant semblables à eux-mêmes, ils ne deviennent amis que pour un moment ; et ils ne se plaisent à associer que leur mutuelle perversité. — § 7. Les amis qui se sont liés par intérêt ou par plaisir, le demeurent un peu plus longtemps ; c'est-à-dire, tant qu'ils peuvent tirer l'un de l'autre plaisir ou profit. L'amitié par intérêt semble naître surtout du contraste : par exemple, entre le pauvre et le riche, l'ignorant et le savant. Comme on manque d'une certaine chose que l'on désire, on est prêt pour l'obtenir à donner quelque autre chose en retour. On pourrait bien encore ranger dans cette classe l'amant et l'objet aimé, le beau et le laid qui se lient ensemble. Voilà ce qui rend parfois les amants si ridicules, de croire qu'ils doivent être aimés comme ils aiment eux-mêmes. Sans doute, s'ils sont également aimables, ils ont raison d'exiger ce retour. Mais s'ils n'ont rien qui mérite vraiment l'affection, leur exigence ne peut qu'être ridicule. — § 8. D'ailleurs, il se peut que le contraire ne désire pas précisément son contraire, en lui-même, et qu'il ne le désire que par accident¹. En réalité, le désir² tend uniquement au moyen terme, au milieu ; car c'est là vraiment le bien ; et par exemple, dans un autre ordre d'idées, le sec ne tend pas à devenir humide : il tend à un état intermédiaire ; et de même pour le chaud, et pour tout le reste. Mais n'entamons pas ce sujet, qui est trop étranger à celui que nous voulons traiter ici.

1. χατὰ συμπερηχός. Barthélemy Saint-Hilaire : *qu'indirectement*.

2. ὄρεξις.

CHAPITRE IX

§ 1. Il semble, comme on l'a dit au début, que l'amitié et la justice concernent les mêmes objets et s'appliquent aux mêmes êtres. Dans toute association¹, quelle qu'elle soit, on trouve à la fois la justice et l'amitié dans un certain degré. Ainsi, l'on traite comme des amis ceux qui naviguent avec vous, ceux qui combattent près de vous à la guerre, en un mot, tous ceux qui sont avec vous dans des associations d'un genre quelconque. Aussi loin que s'étend l'association, aussi loin s'étend la mesure de l'amitié, parce que ce sont là aussi les limites de la justice elle-même. Le proverbe : « Tout est commun entre amis² » est bien vrai, puisque l'amitié consiste surtout dans l'association et la communauté. — § 2. Tout est commun également entre frères, et même entre camarades. Dans les autres relations, la propriété de chacun est séparée, et elle se restreint d'ailleurs un peu plus pour ceux-ci, un peu moins pour ceux-là ; car les amitiés sont, elles aussi, plus ou moins vives. — § 3. Les rapports de justice et les droits ne diffèrent pas moins non plus ; et ces rapports ne sont pas les mêmes des parents aux enfants, et des frères les uns envers les autres, ni des camarades à leurs compagnons, ni des citoyens à leurs concitoyens. Et l'on peut appliquer aussi bien ces réflexions à toutes les autres espèces d'amitiés. — § 4. Les injustices sont également différentes envers chacun d'eux, et elles prennent d'autant plus d'importance qu'elles s'adressent à des amis plus intimes. Par exemple, il est plus grave de dépouiller un camarade de sa fortune qu'un simple concitoyen ; il est plus grave d'abandonner un frère qu'un étranger, et de frapper son père que toute autre personne. Le devoir de la justice s'accroît naturellement avec l'amitié, parce que l'une et l'autre s'appliquent aux mêmes êtres et tendent à être égales.

§ 5. Du reste, toutes les associations particulières ne semblent que des portions de la grande association politique. On se réunit toujours pour satisfaire quelque intérêt général, et chacun tire de la communauté une partie de ce qui est utile à sa propre existence. L'association politique n'a évidemment en vue que l'intérêt commun³, soit à son principe en se formant, soit en se maintenant plus tard. C'est là uniquement ce que recherchent les législateurs ; et le juste, selon eux, est ce qui est conforme à l'utilité générale. — § 6. Les autres associations ne tendent à satisfaire que des parties de cet intérêt total. Ainsi, les matelots le servent en ce qui concerne la

navigation, soit pour la production des richesses, soit sous tel autre rapport. Les soldats le servent en ce qui se rapporte à la guerre, poussés soit par le désir de l'argent, soit par le désir de la victoire, ou par leur dévouement à l'État. On pourrait en dire autant des gens qui sont associés dans la même tribu, dans le même canton. — § 7. Quelques-unes de ces associations semblent n'avoir pour but que le plaisir, par exemple, celles des banquets solennels, et celles des repas où chacun fournit son écot. Elles se forment pour offrir un sacrifice en commun, ou pour le simple agrément de se trouver ensemble. Mais toutes ces associations sont comprises, à ce qu'il semble, sous l'association politique, puisque cette dernière association ne recherche pas simplement l'utilité actuelle, mais l'utilité de la vie tout entière des citoyens. En faisant des sacrifices, on rend hommage aux Dieux dans ces réunions solennelles ; et en même temps, on se donne à soi-même un repos⁴ que l'on goûte avec plaisir. Anciennement, les sacrifices et les réunions sacrées se faisaient après la récolte des fruits, et c'étaient comme des prémices offertes au ciel, parce que c'étaient les époques de l'année où l'on avait le plus de loisir.

§ 8. Ainsi donc, je le répète, toutes les associations spéciales ne paraissent être que des parties de l'association politique ; et par suite, toutes les liaisons et les amitiés revêtent le caractère de ces différentes associations.

1. χοινωνία.

2. *Proverbe dont on attribue la première invention aux pythagoriciens* (note du traducteur).

3. τὸ χοινῇ συμφέρον.

4. ἀναπαύσις.

CHAPITRE X

§ 1. Il y a trois espèces de constitutions, et autant de déviations, qui sont comme les corruptions de chacune d'elles. Les deux premières sont la royauté et l'aristocratie ; et la troisième, c'est la constitution qui, fondée sur un cens plus ou moins élevé, pourrait à cause de cette circonstance même être appelée timocratie, et qu'on appelle le plus habituellement république¹. — § 2. Le meilleur de ces gouvernements, c'est la royauté ; le plus mauvais, la timocratie. La déviation de la royauté, c'est la tyrannie. Toutes les deux, tyrannie et royauté, sont des monarchies. Mais elles n'en sont pas moins fort différentes. Le tyran n'a jamais en vue que son intérêt personnel ; le roi ne pense qu'à celui de ses sujets. On n'est pas vraiment roi, si l'on n'est point parfaitement indépendant², et supérieur au reste des citoyens, en toute espèce de biens et d'avantages. Or, un homme placé dans ces hautes conditions, n'a pas besoin de quoi que ce soit ; il ne peut donc jamais songer à son utilité particulière ; il ne songe qu'à celle des sujets qu'il gouverne. Un roi qui n'aurait pas cette vertu, ne serait qu'un roi de circonstance, fait par le choix des citoyens³. La tyrannie est surtout le contraire de cette royauté véritable. Le tyran ne poursuit que son intérêt personnel, et ce qui suffit pour montrer aussi évidemment que possible que ce gouvernement est le pire de tous, c'est que l'opposé du meilleur en tout genre est le pire.

§ 3. La royauté en se corrompant passe à la tyrannie ; car la tyrannie n'est que la perversion de la royauté, et le mauvais roi devient un tyran. Souvent aussi, le gouvernement dérive de l'aristocratie à l'oligarchie, par la corruption des chefs, qui se partagent entre eux la fortune publique contre toute justice ; conservent pour eux seuls, ou la totalité, ou du moins la plus grande partie des biens sociaux ; maintiennent toujours les pouvoirs dans les mêmes mains, et mettent la richesse au-dessus de tout le reste. A la place des citoyens les plus dignes et les plus honnêtes, ce sont alors quelques gens aussi peu nombreux que méchants qui gouvernent. Enfin, la constitution dévie de la timocratie à la démocratie, deux formes politiques qui se touchent et sont limitrophes. La timocratie s'accommode assez bien de la foule ; et tous ceux qui sont compris dans le cens fixé, deviennent par cela seul égaux. La démocratie est d'ailleurs la moins mauvaise de ces déviations constitutionnelles, parce qu'elle ne s'éloigne que très peu

de la forme de la république.

Telles sont les lois des changements que subissent le plus souvent les États ; et c'est en éprouvant des modifications successives, qu'ils dévient le moins possible et le plus aisément de leur principe.

§ 4. On pourrait trouver des ressemblances, et comme des modèles de ces gouvernements divers, dans la famille elle-même. L'association du père avec ses fils a la forme de la royauté ; car le père prend soin de ses enfants ; et voilà comment Homère a pu appeler Jupiter : « Le père des hommes et des Dieux¹. » Ainsi, la royauté tend à être un pouvoir paternel. Chez les Perses au contraire, le pouvoir du père sur sa famille est un pouvoir tyrannique. Leurs enfants sont pour eux des esclaves, et le pouvoir du maître sur ses esclaves est tyrannique nécessairement ; dans cette association, l'intérêt seul du maître est en jeu. Du reste, cette autorité me paraît légitime et bonne ; mais l'autorité paternelle, comme la pratiquent les Perses, est complètement fausse ; car le pouvoir doit varier quand les individus varient. — § 5. L'association du mari et de la femme constitue une forme de gouvernement aristocratique. L'homme y commande conformément à son droit, et seulement dans les choses où il faut que ce soit l'homme qui commande ; il abandonne à la femme tout ce qui ne convient qu'à son sexe. Mais quand l'homme prétend décider souverainement de tout sans exception, il passe à l'oligarchie ; il agit alors contre le droit. Il méconnaît son rôle, et il ne commande plus au nom de sa supériorité naturelle. Quelquefois, ce sont les femmes qui commandent, quand elles apportent de grands héritages. Mais ces dominations étranges ne viennent pas du mérite ; elles ne sont que le résultat de la richesse, et de la force qu'elle donne, tout comme il arrive dans les oligarchies. — § 6. L'association des frères représente le gouvernement timocratique ; car ils sont égaux, si ce n'est toutefois quand une trop grande différence d'âge ne permet plus entre eux d'amitié vraiment fraternelle. Quant à la démocratie, elle se retrouve surtout dans les familles et les maisons qui ne sont pas gouvernées par un maître ; car alors tous sont égaux ; et aussi, dans celles où le chef est trop faible et laisse à chacun la puissance de faire tout ce qu'il veut.

1. πολιτεία.

2. αὐτάρχης.

3. χλερωντὸς ἂν τις εἶη βασιλεύς. Voilquin et Tricot traduisent : *un roi désigné par le sort*. Certains magistrats athéniens, comme l'Archonte-roi, étaient tirés au sort. Cf. *Politique*, VI, 2, 1317b 4-1318a 3.

4. Cette épithète est donnée très fréquemment à Jupiter [Zeus] dans l'Iliade et dans l'Odyssée (note du traducteur).

CHAPITRE XI

§ 1. L'amitié, dans chacun de ces États ou gouvernements, règne dans la même mesure que la justice. Ainsi, le roi aime ses sujets à cause de sa supériorité, qui lui permet tant de bienfaisance envers eux ; car il fait le bonheur des hommes sur lesquels il règne, puisque grâce aux vertus qui le distinguent, il s'occupe de les rendre heureux avec autant de soin qu'un berger s'occupe de son troupeau. Et c'est en ce sens qu'Homère appelle Agamemnon : « Le pasteur des peuples. » — § 2. Tel est aussi le pouvoir paternel ; et la seule différence c'est que ses bienfaits sont plus grands encore. C'est le père qui est l'auteur de la vie, c'est-à-dire, de ce qu'on regarde comme le plus grand des biens. C'est le père qui donne la nourriture à ses enfants et l'éducation, soins que l'on peut attribuer aussi à des ascendants plus âgés que le père. Car la nature veut que le père commande à ses fils, les ascendants aux descendants, et le roi à ses sujets. Ces sentiments d'affection et d'amitié tiennent à la supériorité de l'une des parties ; et c'est là ce qui nous porte à honorer nos parents. La justice non plus que l'affection n'est pas égale dans tous ces rapports ; mais elle se proportionne au mérite de chacun, absolument comme le fait aussi l'affection. — § 3. Ainsi, l'amour du mari pour sa femme est un sentiment tout pareil à celui qui règne dans l'aristocratie. Dans cette union, les principaux avantages sont attribués au mérite et reviennent au plus digne ; et chacun y obtient ce qui lui convient. Telle est encore dans ces rapports, la répartition de la justice. — § 4. L'amitié des frères ressemble à celle des camarades : ils sont égaux et à peu près de même âge ; et dès lors, ils ont d'ordinaire et la même éducation et les mêmes mœurs. Dans le gouvernement timocratique, l'affection des citoyens entre eux ne ressemble pas mal à l'affection qui existe entre les frères ; les citoyens y tendent à être tous égaux et honnêtes. Le commandement y est alternatif et parfaitement égal ; et telle est aussi l'affection des citoyens entre eux. — § 5. Mais dans les formes dégénérées de ces gouvernements, comme la justice décroît par degrés, l'affection, l'amitié y subissent aussi les mêmes phases ; et où elle se retrouve le moins, c'est dans la plus mauvaise de toutes ces formes politiques. Ainsi dans la tyrannie, il n'y a plus, ou du moins il y a bien peu d'amitié ; car là où il n'y a rien de commun entre le chef et les subordonnés, il n'y a pas d'affection possible, non plus que de justice. Il ne reste plus entre eux que le rapport de l'artisan à l'outil,

de l'âme au corps, du maître à l'esclave. Toutes ces choses sont fort utiles sans doute pour ceux qui s'en servent. Mais il n'y a point d'amitié possible envers les choses inanimées, pas plus qu'il n'y a de justice envers elles, pas plus qu'il n'y en a de l'homme au cheval ou au bœuf, ou même du maître à l'esclave en tant qu'esclave. C'est qu'il n'y a rien de commun entre ces êtres ; l'esclave n'est qu'un instrument animé, de même que l'instrument est un esclave inanimé. — § 6. En tant qu'esclave, il ne peut pas exister d'amitié envers lui ; il n'y en a qu'en tant qu'il est homme. C'est qu'en effet il s'établit des rapports de justice de la part de tout homme à celui qui peut prendre part avec lui à une loi et à une convention communes. Mais il ne s'établit des rapports d'amitié qu'en tant qu'il est homme. — § 7. C'est dans les tyrannies que les sentiments d'amitié et de justice sont les moins étendus. C'est au contraire dans la démocratie qu'ils sont poussés le plus loin, parce qu'une foule de choses y sont communes entre des citoyens qui sont tous égaux.

1. αἴτιος γὰρ τοῦ εἶναι : l'auteur de l'existence, de l'être de l'enfant.

CHAPITRE XII

§ 1. Toute amitié repose donc sur une association, ainsi que je l'ai déjà dit. Mais peut-être pourrait-on distinguer de toutes les autres affections celle qui naît de la parenté, et celle qui vient d'un rapprochement volontaire entre des camarades. Quant au lien qui unit les citoyens entre eux, ou qui s'établit entre les membres d'une même tribu ou les passagers dans un voyage de mer, et quant à toutes les liaisons analogues, ce sont des rapports de simple association plutôt que tout autre chose. Elles ne semblent que la suite d'un certain contrat ; et l'on pourrait encore ranger dans la même classe les liaisons qui résultent de l'hospitalité.

§ 2. L'amitié, l'affection qui naît de la parenté semble avoir également plusieurs espèces. Mais toutes les affections de ce genre paraissent dériver de l'affection paternelle. Les parents aiment leurs enfants, comme étant une partie d'eux-mêmes ; et les enfants aiment leurs parents comme tenant d'eux tout ce qu'ils sont. Mais les parents savent que les enfants sont sortis d'eux, bien mieux que les êtres qu'ils ont produits ne savent qu'ils viennent de leurs parents. L'être de qui procède la vie est bien plus intimement lié à celui qu'il a engendré, que celui qui a reçu la vie n'est lié à celui qui l'a fait. L'être sorti d'un autre être appartient à celui d'où il naît, comme nous appartient une partie de notre corps, une dent, un cheveu, et, d'une façon générale, comme une chose quelconque appartient à celui qui la possède. Mais l'être qui a donné l'existence n'appartient pas du tout à aucun des êtres qui viennent de lui ; ou du moins il leur appartient moins étroitement. Ce n'est d'ailleurs qu'après un temps bien long qu'il peut leur appartenir. Loin de là ; les parents aiment sur-le-champ leurs enfants, et dès le premier moment de leur naissance, tandis que les enfants n'aiment leurs parents qu'après bien des progrès, bien du temps et quand ils ont acquis intelligence et sensibilité. Et voilà bien encore ce qui explique pourquoi les mères aiment avec plus de tendresse. — § 3. Ainsi, les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes. Les êtres qui sortent d'eux sont en quelque sorte d'autres eux-mêmes, dont l'existence est détachée de la leur. Mais les enfants n'aiment leurs parents que comme étant issus d'eux.

Les frères s'aiment entre eux, parce que la nature les a fait naître des mêmes parents. Leur parité relativement aux parents de ce qui

ils tiennent le jour, est cause de la parité d'affection qui se manifeste entre eux. Aussi dit-on qu'ils sont le même sang, la même souche, et autres expressions analogues ; et, de fait, ils sont en quelque sorte la même et identique substance, bien que dans des êtres séparés. — § 4. Du reste, la communauté d'éducation et la conformité de l'âge contribuent beaucoup à développer l'amitié qui les unit.

«On se plaît aisément, quand on est du même âge². »

Et quand on a les mêmes penchants, on n'a pas de peine à devenir camarades. Voilà pourquoi l'amitié fraternelle ressemble beaucoup à celle que des camarades forment entre eux. Les cousins et les parents à d'autres degrés n'ont d'attachement réciproque que grâce à cette souche commune d'où ils sortent, c'est-à-dire qui leur donne les mêmes parents. Ceux-ci deviennent plus intimes, ceux-là plus étrangers, selon que le chef de la famille est pour chacun d'eux plus proche ou plus éloigné.

§ 5. L'amour des enfants envers les parents, et des hommes envers les Dieux, est comme l'accomplissement d'un devoir envers un être bienfaisant et supérieur. Les parents et les Dieux nous ont donné les plus grands de tous les bienfaits; ce sont eux qui sont les auteurs de notre être ; ils nous élèvent, et après notre naissance, ils nous assurent l'éducation. — § 6. Si d'ailleurs cette affection des membres de la famille leur procure en général plus de jouissance et d'utilité que les affections étrangères, c'est que la vie est plus commune entre eux. On retrouve dans l'affection fraternelle tout ce qui peut se trouver dans l'affection qui lie des camarades; et j'ajoute qu'elle est d'autant plus vive, que les cœurs sont plus honnêtes, et en général se ressemblent davantage. On s'aime d'autant mieux l'un l'autre, qu'on est habitué à vivre intimement ensemble dès la plus tendre enfance, qu'étant né des mêmes parents, on a les mêmes mœurs, qu'on a été nourri et instruit de la même manière, et que l'épreuve qu'on fait si longtemps l'un de l'autre est venue rendre les liens aussi nombreux que solides. — § 7. Les sentiments d'affection sont proportionnés dans les autres degrés de parenté. L'affection entre mari et femme est évidemment un effet direct de la nature. L'homme est, par sa nature, plus porté encore à s'unir deux à deux qu'à s'unir à ses semblables par l'association politique. La famille est antérieure à l'État, et elle est encore plus nécessaire que lui, parce que la procréation est un fait plus commun que l'association chez les animaux. Dans tous les autres animaux, le rapprochement des sexes n'a que cet objet et cette étendue. Au contraire, l'espèce humaine cohabite non pas seulement pour procréer des enfants, mais aussi

pour entretenir tous les autres rapports de la vie. Bientôt les fonctions se partagent ; celle de l'homme et de la femme sont très différentes. Mais les époux se complètent mutuellement, en mettant en commun leurs qualités propres. C'est là ce qui fait précisément qu'on trouve tout à la fois l'agréable et l'utile dans cette affection. Cette amitié peut même être celle de la vertu, si les époux sont honnêtes l'un et l'autre ; car chacun d'eux a sa vertu spéciale, et c'est par là qu'ils peuvent mutuellement se plaire. Les enfants deviennent en général un lien de plus entre les conjoints ; et c'est là ce qui explique pourquoi l'on se sépare plus aisément quand on n'a pas d'enfants ; car les enfants sont un bien commun aux deux époux ; et tout ce qui est commun est un nouveau gage d'union.

§ 8. Mais rechercher comment il faut que le mari vive avec la femme, et en général l'ami avec son ami, c'est absolument la même chose que de rechercher comment ils doivent observer entre eux la justice. D'ailleurs évidemment ce ne sont pas les mêmes règles de conduite qu'on doit garder avec un ami, ou envers un étranger, envers un camarade ou envers un simple compagnon, dont le hasard ne vous rapproche que pour un temps.

1. ὁμολογία.

2. Cf. Platon, *Phèdre*, 240c. Cf. aussi *Éthique* à Eudème, VII, 2, 1238a 34 ; *Rhétorique*, I, 11, 1371b 15.

CHAPITRE XIII

§ 1. Les amitiés sont donc de trois espèces, ainsi qu'on l'a dit au début; et dans chacune d'elles, les amis peuvent être ou dans une égalité complète, ou dans un rapport de supériorité de l'un sur l'autre. Ainsi, ceux qui sont également bons peuvent être amis. Mais le meilleur peut aussi devenir l'ami d'un homme moins bon que lui. De même encore pour ceux qui se lient par plaisir, et de même enfin pour ceux qui se lient par intérêt, et dont les services peuvent être égaux ou différents en importance. Quand les deux amis sont des égaux, il faut qu'en vertu de cette égalité même ils soient égaux dans l'affection qu'ils se portent, ainsi que dans tout le reste. Mais quand les amis sont inégaux, ils ne restent amis que par une affection qui doit être proportionnée à la supériorité de l'un des deux.

§ 2. Les plaintes, les récriminations, ne se produisent que dans l'amitié par intérêt toute seule, ou du moins c'est dans celle-là qu'elles se produisent le plus fréquemment. On le conçoit sans peine. Ceux qui sont amis par vertu, cherchent uniquement à se faire un bien réciproque ; car c'est là le propre de la vertu et de l'amitié. Quand on n'a pour se diviser que cette noble lutte, on n'a point de plaintes ni de combats à redouter entre soi. Personne ne se fâche qu'on l'aime, et qu'on lui fasse du bien; et si l'on a soi-même quelque bon goût, on se défend en rendant les services qu'on reçoit. Celui même qui a le dessus, obtenant au fond ce qu'il désire, ne pourrait faire des reproches à son ami, puisque l'un et l'autre désirent uniquement le bien. — § 3. Il n'y a pas davantage lieu à discussions dans les amitiés par plaisir; car tous deux ont également ce qu'ils désirent, s'ils ne veulent que le plaisir de vivre ensemble; et l'on serait parfaitement ridicule de reprocher à son ami de ne pas se plaire dans ce commerce, parce qu'on peut toujours fort bien ne plus vivre avec lui.

§ 4. Mais l'amitié par intérêt est fort exposée, je le répète, aux plaintes et aux reproches. Comme on ne se lie de part et d'autre qu'en vue d'un profit, on a toujours besoin de beaucoup plus qu'on n'a ; et l'on s'imagine recevoir moins qu'il ne convient. On se plaint alors de ne point trouver tout ce qu'on désire, et tout ce qu'on croyait mériter à si juste titre; tandis que de leur côté ceux qui donnent, sont dans l'impuissance d'égaliser jamais leurs dons aux

besoins illimités de ceux qui les reçoivent. — § 5. Si l'on peut, dans le juste, distinguer un double caractère, le juste qui n'est pas écrit et le juste légal, on peut de même distinguer dans l'amitié ou liaison par intérêt, soit le lien purement moral¹, soit le lien légal². Les récriminations et les reproches s'élèvent principalement, quand on a contracté la liaison, et qu'on la cesse, sous l'influence d'une amitié que l'on ne comprenait pas des deux côtés de la même manière. — § 6. La liaison légale, celle qui se fonde sur des stipulations expresses, est tantôt toute mercantile; et, comme l'on dit, le marché a lieu de la main à la main; tantôt elle est un peu plus libérale, et elle se fait à temps. Mais des deux parts, il y a toujours une convention de se donner plus tard telle chose pour telle autre chose. La dette dans ce cas est parfaitement claire et ne peut donner lieu à la moindre contestation. Mais le délai qu'on accorde montre l'affection et la confiance que l'on a pour celui avec qui l'on traite. Voilà pourquoi chez quelques peuples, il n'y a pas d'action judiciaire ouverte pour ces sortes de marchés, attendu que l'on suppose toujours que ceux qui contractent ainsi de confiance, doivent avoir une affection réciproque.

§ 7. Quant à la liaison morale en ce genre, elle ne repose pas sur des conventions positives. On a l'air de faire un don comme si l'on s'adressait à un ami, ou du moins on a quelque sentiment analogue; mais au fond on s'attend bien à recevoir l'équivalent de ce qu'on a donné ou peut-être même davantage; parce qu'on n'a pas fait un pur don et qu'on a plutôt fait un prêt. — § 8. Lorsque la convention ne se résout pas dans les mêmes termes où l'on avait cru primitivement la passer, on élève des plaintes; et si les réclamations sont aussi fréquentes dans la vie, cela vient de ce qu'ordinairement tous les hommes ou du moins la plupart des hommes, ont bien l'intention de faire une belle chose, mais, en fait, ils choisissent la chose utile. Or, s'il est beau de faire du bien sans songer à rien recevoir, en retour il est utile de recevoir un service.

§ 9. Quand on le peut, il faut toujours rendre, selon le cas, tout ce qu'on a reçu; et il faut le rendre de bonne grâce. On ne doit pas se faire un ami de quelqu'un, malgré lui; et si l'on rendait à contrecœur, on aurait l'air de s'être trompé au début, et d'avoir reçu un service d'une personne de qui il ne fallait pas l'accepter. On ne semblerait plus dès lors l'avoir reçu d'un ami et d'une personne qui vous aurait servi pour la simple satisfaction de vous servir. Il faut donc toujours se dégager des obligations qu'on a reçues, comme s'il y avait eu des conventions expresses. Il faut dire qu'on n'aurait point hésité à rendre le même service, si l'on avait été dans le cas de le faire, et qu'on est persuadé que, si l'on était actuellement hors d'état

de rendre, celui qui a prêté n'hésiterait pas à ne point exiger sa dette. Mais dès qu'on le peut, je le répète, il faut s'acquitter; et c'est dans le principe qu'il convient d'examiner de qui l'on reçoit un service, et à quelles conditions on le reçoit, afin de bien savoir si l'on veut ou non les accepter et les subir.

§ 10. Mais un doute s'élève ici: Faut-il mesurer le service rendu par l'utilité seule qu'en tire celui qui le reçoit, et le rendre à son tour dans cette proportion précisément ? Ou bien ne faut-il se régler que sur la bienfaisance de celui qui oblige? Les obligés sont en général assez portés à prétendre que ce qu'ils reçoivent de leurs bienfaiteurs est pour ceux-ci sans importance, et que bien d'autres encore auraient pu tout aussi bien le leur donner. Ils déprécient et rapetissent le service qu'on leur a rendu. Les bienfaiteurs, au contraire, prétendent que ce qu'ils ont donné avait pour eux la plus haute importance, que d'autres qu'eux n'auraient jamais pu l'accorder, surtout dans les circonstances périlleuses et dans les embarras insurmontables où l'on se trouvait. — § 11. Entre ces contradictions, faut-il donc reconnaître que, quand la liaison n'est fondée que sur l'intérêt, le profit de celui qui reçoit le service est la vraie mesure de ce qu'il doit rendre? C'est lui qui a demandé le service; et en le lui rendant, on avait la conviction qu'on recevrait plus tard de lui un juste équivalent. Ainsi, l'aide qu'on lui a donnée est précisément aussi grande que le profit qu'il en a fait; et il doit rendre autant qu'il en a tiré, et même davantage, ce qui serait encore plus beau. — § 12. Mais dans les amitiés qui ne sont formées que par vertu, il n'y a pas à redouter des récriminations et des plaintes. La décision réfléchie³ de celui qui oblige est ici la seule mesure, puisqu'en fait de vertu et de mœurs⁴, c'est la décision réfléchie qui est toujours le principal.

1. φιλία ἡθική.

2. φιλία νομική.

3. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'intention*.

4. ἥθους. Barthélemy Saint-Hilaire : *choses de cœur*.

CHAPITRE XIV

§ 1. Il peut donc encore s'élever des dissentiments dans les liaisons où l'un des deux est supérieur à l'autre. Chacun de son côté peut croire qu'il mérite plus qu'on ne lui donne; et quand cette dissidence se produit, l'amitié se rompt bientôt. Celui qui est vraiment au-dessus de l'autre croit qu'il lui appartient d'avoir davantage, puisqu'il faut que la part la plus forte aille toujours au mérite et à la vertu. De son côté, celui qui est le plus utile des deux fait la même réflexion; car on soutient avec raison que l'homme qui ne rend aucun service utile, ne peut obtenir une part égale. C'est alors une charge et une servitude ; ce n'est plus une réelle amitié, quand les avantages qui viennent de cette amitié, ne sont pas proportionnés à la valeur des services rendus. De même que dans une association de capitaux, ceux qui apportent davantage doivent avoir aussi une plus forte part dans les bénéfices ; de même, à ce qu'ils supposent, il doit en être ainsi dans l'amitié. Mais celui qui est dans le besoin et la gêne et qui est inférieur, fait un raisonnement contraire: à ses yeux, rendre service à qui se trouve dans le besoin, c'est le devoir d'un bon et véritable ami. Le beau profit, disent-ils, d'être l'ami d'un homme vertueux et puissant, si l'on n'en doit rien retirer! — § 2. L'un et l'autre, chacun de leur côté, semblent avoir raison; et il faut en effet que chacun d'eux tire de sa liaison une part plus forte. Seulement, ce n'est point une part de la même chose ; le supérieur aura plus d'honneur; celui qui est dans le besoin aura plus de profit ; car l'honneur est le prix de la vertu et de la bienfaisance; et le profit est le secours qu'on donne au besoin.

§ 3. C'est là aussi ce qu'on peut remarquer dans l'administration des États. Il n'y a point d'honneur pour celui qui ne rend aucun service au public. Le bien du public n'est accordé qu'à l'homme de qui le public a reçu des services; et ici le bien du public, c'est l'honneur, la considération. On ne peut tout à la fois tirer profit et honneur de la chose publique; personne ne supporte longtemps d'avoir moins qu'il ne lui revient sous tous les rapports. Mais on donne honneur et respect à celui qui ne peut recevoir d'argent, et qui, à cet égard, est toujours moins bien traité que les autres. On donne de l'argent au contraire à celui qui peut recevoir de tels présents; car c'est en traitant toujours chacun en proportion de son mérite que l'on égalise et qu'on entretient l'amitié, ainsi que je l'ai déjà dit. — § 4. Tels sont aussi les rapports qui doivent exister entre

des gens inégaux: on rend en respect et en déférence les services d'argent et de vertu qu'on a reçus ; et l'on s'acquitte quand on le peut, parce que l'amitié demande encore plus ce qu'on peut que ce qu'elle mérite. — § 5. Il y a bien des cas, en effet, où il est impossible de s'acquitter pleinement de ce qu'on doit: par exemple, dans la vénération que nous devons avoir envers les Dieux et envers nos parents. Or, personne ne peut jamais leur donner tout ce qui leur est dû; mais celui qui les adore et les vénère autant qu'il le peut, a rempli tout son devoir. Aussi, semble-t-il qu'il n'est pas permis à un fils de renier son père, tandis qu'un père peut renier son fils. Quand on doit, il faut s'acquitter; mais comme un fils n'a jamais pu rien faire d'équivalent à ce qu'il a reçu, il reste toujours le débiteur de son père. Ceux, au contraire, à qui l'on doit, sont toujours maîtres de libérer leur débiteur ; et c'est là le droit dont use le père à l'égard de son fils. D'ailleurs, il n'est pas un père qui de son côté voulût se séparer de son fils, si ce n'est quand ce fils est d'une incurable perversité; car, outre l'affection naturelle qu'un père a toujours pour son enfant, il n'est pas dans le cœur humain de repousser l'appui dont on peut avoir besoin. Quant au fils, il faut qu'il soit bien corrompu pour s'affranchir du soin de soutenir son père, ou pour ne le soutenir qu'avec une insuffisante sollicitude. C'est que la plupart des hommes ne demandent pas mieux que de recevoir du bien. Mais en faire à d'autres leur semble une chose à fuir comme trop peu profitable.

Je ne veux pas du reste pousser plus loin ce que j'avais à dire sur ce point.

LIVRE IX

Théorie de l'amitié (suite)

CHAPITRE PREMIER

§ 1. Dans toutes les amitiés où les deux amis ne sont pas semblables, c'est la proportion qui égalise et qui conserve l'amitié, ainsi que je l'ai déjà dit. Il en est ici absolument comme dans l'association civile. Un échange suivant la valeur a lieu, par exemple, entre le cordonnier pour les chaussures qu'il fabrique et le tisserand pour sa toile. Mêmes échanges entre tous les autres membres de l'association. — § 2. Mais là, du moins, il y a une mesure commune, qui est la monnaie consacrée par la loi. C'est à elle qu'on rapporte tout le reste; et c'est par elle qu'on peut tout mesurer. Comme il n'y a rien de pareil dans les rapports d'affection, celui qui aime se plaint quelquefois qu'on ne répond pas à l'excès de sa tendresse, bien qu'il n'ait lui-même rien du tout d'aimable, cas qui peut fort bien se rencontrer; et souvent aussi, celui qui est aimé peut se plaindre que son ami, après lui avoir jadis tout promis, ne tient plus rien de tant de promesses magnifiques. — § 3. Si ces plaintes réciproques se produisent, c'est que, l'un n'aimant qu'en vue du plaisir celui qu'il aime, et celui-ci n'aimant l'autre que par intérêt, tous les deux se trouvent déçus dans leur attente. Leur amitié ne s'étant formée que par ces motifs, la rupture a lieu, parce qu'on n'a point obtenu de part ni d'autre ce qui avait fait naître la liaison. Ils ne s'aimaient pas pour eux-mêmes; ils n'aimaient en eux que des avantages qui ne sont pas durables; et les amitiés que ces avantages provoquent ne le sont pas plus qu'eux. La seule amitié qui dure, je le répète, c'est celle qui, ne tirant rien que d'elle-même, subsiste par la conformité des caractères et de la vertu.

§ 4. Une autre cause de mésintelligence, c'est quand, au lieu de trouver ce qu'on désirait, on rencontre quelque chose de tout différent; car alors c'est bien à peu près ne rien avoir que de n'avoir point ce qu'on désire. C'est l'histoire de ce personnage qui avait fait de belles promesses à un chanteur, et qui lui avait dit, que mieux il chanterait, plus il lui donnerait. Quand, le matin, le virtuose vint réclamer l'exécution des promesses, l'autre lui répondit qu'il lui avait rendu plaisir pour plaisir. Si l'un et l'autre n'avaient voulu que cela, c'eût été fort bien. Mais si l'un voulait de l'amusement, et l'autre du profit, et que l'un eût ce qu'il voulait et que l'autre ne l'eût pas, l'objet de l'association n'avait pas été bien rempli. Car du moment qu'on a besoin d'une chose, on s'y attache avec passion; et l'on serait prêt à donner tout le reste pour celle-là. — § 5. Mais ici à

qui des deux appartient de fixer le prix du service? Est-ce à celui qui a commencé par le rendre, ou à celui qui a commencé par le recevoir? Celui qui l'a rendu le premier, semble s'en être rapporté avec confiance à la générosité de l'autre. C'est ainsi que faisait, dit-on, Protagore, quand il avait préalablement enseigné quelque chose. Il disait au disciple d'estimer lui-même le prix de ce qu'il savait, et Protagore¹ recevait le prix fixé par son élève. — § 6. Dans les cas de ce genre, on s'en tient bien souvent au proverbe:

« Fixez à vos amis un profit équitable². »

Ceux qui d'abord se font donner de l'argent, et qui plus tard, à cause de l'exagération même de leurs promesses, ne tiennent rien de ce qu'ils ont dit, s'exposent à des reproches légitimes; car ils ne remplissent pas leurs engagements. — § 7. C'est là une précaution que peut-être les Sophistes³ sont forcés de prendre, parce qu'ils ne trouveraient personne qui donnât de l'argent pour la science qu'ils prétendent enseigner; et comme après avoir reçu leur argent, ils ne faisaient rien pour le gagner, on avait toute raison de se plaindre d'eux. — § 8. Mais dans tous les cas où il n'y a pas de convention préalable pour le service qu'on rend, ceux qui l'offrent spontanément et d'eux-mêmes, ne peuvent jamais être exposés à des reproches, ainsi qu'on l'a déjà dit. Il n'y a pas lieu à ces récriminations dans l'amitié fondée sur la vertu. C'est donc sur la décision réfléchie⁴ seule qu'on doit ici se régler pour payer de retour; car c'est elle qui constitue, à proprement parler, l'amitié et la vertu. C'est là aussi le sentiment réciproque qui doit inspirer ceux qui ont étudié ensemble les enseignements de la philosophie. L'argent ne saurait mesurer la valeur de ce service; la vénération qu'on témoigne même à son maître ne saurait jamais être un complet équivalent; et il faut se borner, comme pour les Dieux et les parents, à faire tout ce qu'on peut.

§ 9. Mais quand le service n'est pas aussi désintéressé et qu'il a été rendu en vue de quelque profit, il faut que le service qu'on rend en échange, paraisse aux deux parties également digne et convenable. Dans le cas où l'on n'est pas satisfait, il serait non seulement nécessaire, mais parfaitement juste, que celui qui a reçu en premiers⁵ fixât lui-même la rémunération; car si ce qu'il reçoit équivaut à l'utilité que gagnera l'autre, ou au plaisir que l'autre goûtera, la rémunération sera tout ce qu'elle doit être. C'est du reste ainsi que se passent les choses dans les marchés de toute espèce. — § 10. Il y a des États où les lois interdisent de porter en justice la discussion des contrats volontaires, sur ce principe sans doute, que le plaideur

doit s'arranger avec celui en qui il a eu confiance, sur le même pied qu'il a d'abord contracté avec lui. Celui en effet qui a obtenu cette marque spontanée de confiance, paraît plus capable de trancher justement le litige que celui même qui s'était confié à lui. C'est que le plus souvent ceux qui possèdent les choses, et ceux qui veulent les acquérir, ne les apprécient pas du tout à un taux égal. Ce que l'on a en propre et ce que l'on donne aux autres paraît toujours du plus grand prix; et cependant, l'échange se fait aux conditions même de valeur que détermine celui qui reçoit. Peut-être que la vraie mesure des choses, c'est de les estimer non point aussi haut que le fait celui qui les possède, mais aussi haut qu'il les estimait lui-même avant de les posséder.

1. Philosophe et éducateur du V^e siècle av. J.-C., né à Abdère (Thrace). Ce passage contredit l'image d'exploiteur sans scrupules que donne Platon de Protagoras (*Protagoras*, 311b et suiv.). Accusé d'impiété, comme Socrate et Anaxagore, Protagoras dut quitter Athènes en fugitif.

2. Hésiode, *Les Travaux et les jours*, v. 370.

3. L'appellation « sophistes » recouvre en réalité des pratiques philosophiques très différentes. Cf. *Positions de la sophistique* (colloque de Cerisy-la-Salle), Paris, 1986 ; Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988, rééd. Le Livre de Poche.

4. προαίρεσις. Barthélemy Saint-Hilaire: *l'intention*.

5. τὸν προέχοντα, le bénéficiaire. Barthélemy Saint-Hilaire: qui a pris les devants; Voilquin: celui qui est le premier à recevoir; Tricot: la partie ayant bénéficié d'abord; Gauthier-Jolif: celui qui possède le fruit du premier bienfait.

CHAPITRE II

§ 1. Voici d'autres questions qu'on peut se poser encore: Faut-il tout accorder à son père? Faut-il lui obéir en tout? Ou bien quand on est malade, par exemple, ne doit-on pas plutôt obéir au médecin? Ne faut-il pas plutôt élire pour général l'homme de guerre? Autres questions analogues: Faut-il servir son ami plutôt que l'homme vertueux? Faut-il payer sa dette envers un bienfaiteur plutôt que de faire un cadeau à un camarade, dans le cas où l'on ne peut faire à la fois l'un et l'autre? — § 2. Mais ne sont-ce pas là toutes questions qu'il est trop difficile de résoudre d'une manière bien précise, tant ces cas divers présentent de différences de grandeur et de petitesse, de mérite moral et de nécessité?

§ 3. Ce qu'on voit sans la moindre peine, c'est qu'il n'est pas possible de tout accorder au même individu. D'un autre côté, il vaut mieux, en général, savoir reconnaître les services qu'on a reçus plutôt que de complaire à ses camarades; et il faut s'en acquitter comme d'une dette envers celui à qui l'on doit, plutôt que de faire un présent à quelqu'un qu'on affectionne. — § 4. Mais peut-être cette règle même n'est-elle pas toujours applicable; et, par exemple, un homme qui a été racheté des mains des voleurs, doit-il à son tour racheter son libérateur quel qu'il soit? Ou même en admettant que ce libérateur ne soit pas lui-même prisonnier, mais qu'il redemande le prix de la rançon payée par lui, faut-il le lui rendre plutôt que de délivrer son propre père? Car il semble que l'on doit donner la préférence à son père, non pas seulement sur un étranger, mais sur soi-même. — § 5. Je me borne donc à répéter ce que j'ai dit: il faut en général payer sa dette. Mais si, en donnant à un autre, on peut faire une action plus belle ou plus nécessaire, c'est de ce côté, sans hésiter, qu'il faut incliner. Car il se peut quelquefois qu'il n'y ait pas une égalité véritable à payer de retour l'initiative de services qu'un autre a prise envers vous. Par exemple, cet autre savait bien qu'il avait affaire à un honnête homme, tandis qu'on rendrait le bienfait à un homme qu'on connaît pour pervers. Il est même des cas où il ne faut pas en effet prêter réciproquement à qui nous a prêté d'abord. L'un en effet a prêté à l'autre, parce qu'il le savait honnête et qu'il était sûr qu'on lui rendrait; mais l'autre ne peut compter être remboursé par un fripon. Si donc il en est bien ainsi en réalité, l'estime ne peut plus être égale de part et d'autre; et s'il n'en est pas réellement ainsi, il suffit qu'on le pense pour ne pas sembler avoir

tort d'agir comme on le fait. — § 6. Du reste, ainsi que je l'ai déjà dit bien souvent, toutes ces théories sur les sentiments¹ et les actions des hommes se modifient précisément comme les cas mêmes auxquels elles s'appliquent. Ainsi, qu'il ne faille pas avoir la même générosité envers tout le monde, qu'il ne faille pas accorder tout à son père, de même qu'on ne sacrifie pas toutes les victimes à Jupiter, c'est ce qui est par trop évident. — § 7. Comme on a des devoirs très dissemblables envers des parents, des frères, des amis, des bienfaiteurs, il faut avec discernement rendre à chacun ce qui lui appartient et ce qui lui est dû. Il est vrai que c'est en général aussi ce qu'on semble faire. Ainsi, l'on convie ses parents à sa noce, parce qu'en effet la famille leur est commune, et que tous les actes qui l'intéressent doivent leur être également communs. C'est le même motif qui fait qu'on regarde comme le devoir le plus étroit pour des parents de figurer aux funérailles. — § 8. Il semble aussi que les enfants doivent avant toute chose assurer la subsistance à leurs parents; c'est une dette qu'ils acquittent; et l'on trouve qu'il vaut mieux encore pourvoir aux besoins de ceux à qui on doit d'être, que de pourvoir aux siens propres. Quant au respect, on le doit à ses parents tout aussi bien qu'aux Dieux. Mais on ne leur doit pas toute espèce de respect; et, par exemple, on n'a pas le même respect pour son père, et sa mère; pas plus qu'on ne respecte son père au même titre qu'un savant ou un général. Mais on a pour son père la vénération qui est due à un père, et pour sa mère celle qui est due à une mère.

§ 9. En toute occasion, il faut montrer pour les gens plus vieux que vous le respect qui s'adresse à l'âge. On doit se lever en leur présence, céder la place et avoir pour eux tous les autres égards du même genre. Avec des camarades, au contraire, et pour des frères, il ne faut que de la franchise, et un dévouement qui leur fait part de tout ce que nous possédons. En un mot, il faut envers des parents, des compagnons de tribu, des concitoyens, et dans toutes les autres relations, s'efforcer toujours de rendre à chacun la juste mesure d'égards qui leur appartient, et de discerner ce qu'on doit leur donner précisément, selon le degré de parenté, de mérite ou d'intimité. — § 10. Ces distinctions sont plus aisées à faire quand il s'agit de personnes qui sont de la même classe que nous. Elles sont plus délicates entre des personnes de classes différentes. Mais ce n'est pas du tout une raison pour s'en abstenir, et l'on doit tâcher d'observer toutes ces nuances autant qu'il est possible de le faire.

1. πάθη.

CHAPITRE III

§ 1. Une autre question assez épineuse, c'est de savoir si les liaisons d'amitié doivent être rompues ou conservées quand les gens ne restent pas ce qu'ils étaient les uns envers les autres. Ou bien n'y a-t-il rien de mal dans une rupture, du moment que des gens qui ne s'étaient aimés que par intérêt ou plaisir, n'ont plus rien à se donner? Comme c'était là l'objet unique de leur amitié, quand cet objet disparaît, il est tout simple qu'on cesse de s'aimer. Tout ce dont on pourrait se plaindre, c'est que quelqu'un qui n'aimait que par intérêt ou par plaisir, ait feint pourtant d'aimer de cœur¹. En effet, comme nous l'avons dit au début, la cause la plus ordinaire de désunion entre les amis, c'est qu'ils ne se lient pas dans les mêmes intentions, et qu'ils ne sont pas amis les uns des autres au même titre. — § 2. Quand donc l'un des deux s'est trompé et qu'il suppose être aimé de cœur, tandis que l'autre n'a rien fait pour le lui donner à penser, il ne doit s'en prendre qu'à lui seul. Mais s'il a été dupe de la dissimulation de son ami prétendu, il a tout droit de se plaindre du trompeur ; et il peut le faire avec plus de justice encore qu'on ne blâme ceux qui font de la fausse monnaie, parce qu'ici le délit s'adresse à quelque chose de bien autrement précieux.

§ 3. Mais supposons le cas où l'on s'est lié avec un homme parce qu'on le croyait honnête, et qu'ensuite il devienne vicieux, ou même paraisse seulement le devenir; peut-on continuer à l'aimer? Ou bien, n'est-il plus possible de l'aimer encore, puisque l'on n'aime pas tout indifféremment, mais qu'on aime exclusivement ce qui est bon? Car ce n'est pas un méchant qu'on voulait aimer, ni que l'on doit aimer. Il ne faut pas plus aimer les méchants qu'il ne faut leur ressembler; et l'on sait de reste que ce qui se ressemble s'assemble. Voici donc la question: Faut-il rompre sur-le-champ? Ou bien doit-on distinguer, et rompre non pas avec tous, mais seulement avec ceux dont la perversité est désormais incurable? Tant qu'il y a chance de les corriger, il faut les aider à sauver leur vertu avec plus de soin encore qu'à réparer leur fortune, en proportion même que c'est un service à la fois plus noble et plus digne de la véritable amitié. Dans ce cas, on n'a pas tort de rompre; car ce n'était pas de cet homme qu'on s'était fait l'ami; et du moment qu'il est si complètement changé, et qu'on est hors d'état de le sauver en le ramenant, on n'a plus rien à faire qu'à s'éloigner de lui.

§ 4. Supposez encore un autre cas. L'un des deux amis demeure ce qu'il était, et l'autre, devenant plus distingué moralement, en arrive à l'emporter de beaucoup en vertu. Celui-ci doit-il continuer son amitié? Ou bien, est-ce une chose impossible? La difficulté devient parfaitement évidente, quand la distance entre les deux amis est fort grande, comme il arrive dans les amitiés contractées dès l'enfance. Si l'un demeure enfant par la raison, quand l'autre devient un homme plein de force et de capacité, comment pourraient-ils rester amis, puisqu'ils ne se plaisent plus aux mêmes objets, et qu'ils n'ont plus ni les mêmes joies ni les mêmes peines? Ils n'auront plus entre eux cet échange de sentiments sans lesquels il n'y a pas d'amitié possible, puisqu'il n'y a plus moyen alors de vivre ensemble intimement, ainsi que nous l'avons déjà plus d'une fois expliqué. — § 5. Mais ne serait-ce pas le traiter un peu trop rudement que d'être avec lui comme s'il n'avait jamais été votre ami? Ou bien faut-il plutôt garder souvenir de l'amitié qu'on a jadis ressentie? De même qu'on croit devoir se montrer plus obligeant pour des amis que pour des étrangers, de même aussi il faut encore accorder quelque chose à ce passé qui a vu votre liaison, à moins toutefois que la rupture ne soit venue d'un excès d'impardonnable perversité.

1. διὰ τὸ ἥθοζ. Voilquin: *par un sentiment moral*; Tricot: *par des raisons morales*; Gauthier-Jolif: *pour son caractère*.

CHAPITRE IV

§ 1. Les sentiments d'affection qu'on a pour ses amis et qui constituent les caractères de l'amitié¹ semblent tirer leur origine de ceux qu'on a pour soi-même. Ainsi, l'on regarde comme ami celui qui vous veut et qui vous fait du bien, apparent ou réel, uniquement pour vous-même; ou encore celui qui ne désire la vie et le bonheur de son ami qu'en vue de ce même ami. C'est là tout à fait l'affection désintéressée que les mères ressentent pour leurs enfants, et qu'éprouvent des amis qui se réconcilient après quelque brouille. On dit aussi quelquefois que l'ami est celui qui vit avec vous, qui a les mêmes goûts, qui se réjouit de vos joies, et qui s'afflige de vos chagrins, sympathie qui est encore surtout remarquable dans les mères. Voilà quelques-uns des caractères par lesquels on définit l'amitié véritable. — § 2. Or, ce sont là précisément tous les sentiments que l'honnête homme éprouve pour lui-même, et qu'éprouvent aussi les autres hommes en tant qu'ils se croient honnêtes; car il semble, ainsi que je l'ai déjà dit², que la vertu et l'homme vertueux peuvent être pris pour mesure de tout le reste. Un tel homme est toujours d'accord avec lui-même, et il ne désire dans toutes les parties de son âme que les mêmes choses. Il ne voit, et il ne fait pour lui que le bien, ou ce qui lui paraît l'être. Et c'est le propre de l'honnête homme de faire le bien exclusivement; il le fait pour lui-même; car il le fait pour la raison³ qui est en lui, et qui constitue l'essence même de l'homme en chacun de nous. Sans doute il veut vivre et se conserver lui-même; mais avant tout il veut faire vivre et sauver le principe par lequel il pense; car pour l'honnête homme la vie⁴ est un véritable bien. — § 3. Ainsi, chacun de nous se veut du bien à lui-même. Mais si l'on devenait autre et qu'on changeât de nature, on ne désirerait plus alors à cette personne nouvelle tous les biens qu'on souhaitait à l'autre. Car si Dieu lui-même possède actuellement le bien, c'est en restant ce qu'il est par son essence; et c'est le principe intelligent⁵ qui, dans l'homme, est le fond même de l'individu, ou qui du moins paraît l'être plus que tout autre principe en nous. — § 4. Quand donc l'homme est doué vraiment de vertu, il veut continuer de vivre avec lui-même; car il y trouve un réel plaisir. Les souvenirs de ses actions passées sont pleins de douceur, et ses espérances pour ses actions futures sont également honnêtes. Or, ce ne sont là que des sentiments agréables. Sa pensée se déploie dans la recherche des causes⁶; et il se plaît à

sympathiser surtout avec lui-même, avec ses propres joies, avec ses propres douleurs; car pour lui le plaisir et la peine s'attachent toujours aux mêmes objets et ne varient pas sans cesse d'un objet à un autre. Son cœur n'a jamais à se repentir, si l'on peut ainsi parler. Comme l'homme de bien est toujours envers lui-même dans ces dispositions, et qu'on est à l'égard d'un ami comme on est envers soi personnellement, l'ami étant un autre nous-mêmes, il s'en suit que l'amitié semble se rapprocher beaucoup de ce que nous venons de dire, et qu'on doit appeler amis ceux qui sont dans ces relations réciproques.

§ 5. Quant à la question de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas réellement amour de soi envers soi-même, pour le moment nous la laisserons de côté. Nous nous bornerons à dire qu'il y a certainement amitié toutes les fois que se rencontrent deux ou plusieurs des conditions que nous avons indiquées; et que, quand l'amitié est extrême, elle ressemble beaucoup à l'affection qu'on éprouve pour soi-même.

§ 6. Ces conditions, du reste, peuvent se montrer chez le vulgaire des hommes, et même parmi les méchants. Mais n'est-ce pas qu'alors ils ne réunissent encore ces conditions qu'autant qu'ils se plaisent à eux-mêmes, et qu'ils se croient honnêtes? Car jamais ces affections ne se produisent et ne paraissent même se produire chez les gens absolument pervers et criminels. — § 7. On peut même dire qu'elles se rencontrent à peine chez les malhonnêtes gens. Ils sont toujours en querelle avec eux-mêmes; ils convoitent⁷ une chose, et ils en veulent une autre, absolument comme les libertins⁸, qui ne se dominant pas. Au lieu des choses qui leur semblent à eux-mêmes être bonnes, ils s'en vont préférer des choses qui leur sont agréables, mais qui leur sont funestes. — § 8. D'autres, au contraire, s'abstiennent de faire ce qui leur semble le meilleur dans leur propre intérêt, soit par lâcheté, soit par paresse. Il en est d'autres encore qui, après avoir commis une foule de méfaits, en viennent à se détester eux-mêmes à cause de leur propre corruption; ils fuient la vie avec horreur, et finissent par le suicide. — § 9. Les méchants peuvent bien rechercher des gens avec qui ils passent leurs journées; mais avant tout, ils se fuient eux-mêmes. Quand ils sont seuls, leur mémoire ne leur fournit que des souvenirs douloureux; et pour l'avenir, ils rêvent des projets non moins blâmables, tandis qu'au contraire, dans la compagnie d'autrui, ils oublient ces odieuses idées. N'ayant donc en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent pour eux-mêmes aucun sentiment d'amour. De tels êtres ne peuvent sympathiser ni avec leurs propres plaisirs ni avec leurs propres peines. Leur âme est constamment en discorde; et tandis que, par

perversité, telle partie s'afflige des privations qu'elle est forcée d'endurer, telle autre se réjouit de les subir. L'un de ces sentiments tirant l'être d'un côté, et l'autre le tirant de l'autre, il en est, on peut dire, mis en pièces. — § 10. Mais comme il n'est pas possible d'avoir tout à la fois et du plaisir et de la peine, on ne tarde guère à s'affliger de s'être réjoui, et l'on voudrait n'avoir pas goûté ces plaisirs; car les méchants sont toujours pleins de regrets de tout ce qu'ils font. Ainsi donc le méchant ne paraît jamais, je le répète, en disposition de s'aimer lui-même, parce qu'en effet il n'a rien non plus d'aimable en lui. Mais si cet état de l'âme est profondément triste et misérable, il faut fuir le vice de toutes ses forces, et s'appliquer avec ardeur à se rendre vertueux; car c'est seulement ainsi qu'on sera porté à s'aimer soi-même, et qu'on deviendra l'ami des autres.

1. καὶ οἷζ αἱ φιλίας ορίζονται. Barthélemy Saint-Hilaire: ... *les vraies amitiés*.

2. *Voir plus haut, livre III, chap. V, § 5 (note du traducteur)*.

3. τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάρις : la fonction dianoétique (discursive) de l'âme raisonnable.

4. τὸ ἔναι. L'existence, le fait d'exister.

5. τὸ νοον. Dans ce passage, le νοῦς (l'intellect) n'est pas distingué de la fonction dianoétique.

6. καὶ θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ. Barthélemy Saint-Hilaire: *cette foule de pensées remplissent son esprit des plus nobles émotions*; Voilquin: *sa réflexion porte sur mille sujets de contemplation et d'étude*; Tricot: *sa pensée enfin abonde en sujets de contemplation*; Gauthier-Jolif: *et d'objets à contempler, il regorge dans la pensée*.

7. ἐπιθυμοῦσιν. Barthélemy Saint-Hilaire: *désirent*.

8. ἀχρατεῖς. Cf. *supra*, VII, 1.

CHAPITRE V

§ 1. La bienveillance¹ ressemble à l'amitié; mais elle n'est pas précisément l'amitié. Elle peut s'adresser même à des inconnus, sans qu'ils sachent le sentiment qu'on éprouve pour eux. Il n'en est pas ainsi de l'amitié, comme je l'ai dit antérieurement. La bienveillance n'est pas non plus l'inclination à aimer²; car elle n'a ni intensité, ni désir, symptômes qui d'ordinaire accompagnent l'inclination. — § 2. Ainsi, l'inclination se forme par l'habitude. Mais la bienveillance peut être même toute fortuite, et par exemple s'attacher à des gens qui luttent; en les voyant combattre, les spectateurs deviennent bienveillants à leur égard et les aident de leurs vœux, sans d'ailleurs être du tout prêts à prendre fait et cause personnellement dans la querelle. Et alors, je le répète, cette bienveillance est toute de rencontre, et l'affection qu'elle excite n'est qu'à la surface. — § 3. C'est que l'amitié, comme l'amour, commence, semble-t-il, par le plaisir de la vue; car si d'abord on n'a point été charmé de l'aspect de la personne, on ne peut pas aimer. Ceci ne veut pas dire que par cela seul qu'on a été séduit de la forme, on en soit déjà à l'amour; il n'y a de l'amour que quand on regrette l'absence d'une personne, et qu'on désire sa présence. — § 4. Il est bien vrai qu'on ne peut être amis sans avoir éprouvé préalablement la bienveillance. Mais il ne suffit pas d'être bienveillant pour aimer. On se contente de souhaiter du bien à ceux pour qui l'on ressent de la bienveillance, sans d'ailleurs être disposé à rien faire avec eux, ni à se gêner pour eux en quoi que ce soit. Ce ne pourrait donc être que par métaphore qu'on dirait de la bienveillance qu'elle est de l'amitié. Mais on peut dire qu'en se prolongeant avec le temps, et en arrivant à être une habitude, la bienveillance devient une amitié véritable, qui n'est ni l'amitié par intérêt, ni l'amitié par plaisir; car la bienveillance ne s'inspire ni de l'un ni de l'autre de ces motifs. En effet, celui qui a reçu un service rend de la bienveillance en retour du bien qu'on lui a fait, et il remplit ainsi un devoir. Mais quand on souhaite le succès de quelqu'un, parce qu'on espère en retirer aussi quelque avantage, on semble être bienveillant non pas pour cette personne, mais plutôt pour soi-même; pas plus qu'on n'est un ami, si l'on cultive quelqu'un en vue du profit qu'on en peut tirer.

§ 5. En général la bienveillance est excitée par la vertu, et par un mérite quelconque, toutes les fois qu'une personne donne de soi à une autre personne l'idée de l'honneur, du courage ou de telle autre

qualité de ce genre, comme les combattants que nous citions tout à l'heure.

1. εὐνοια.

2. φίλησις.

CHAPITRE VI

§ 1. La concorde¹ aussi paraît bien avoir quelque chose de l'amitié; et voilà pourquoi il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions; car cette conformité peut exister même entre des gens qui ne se connaissent pas du tout mutuellement. On ne peut pas dire, parce que des gens pensent de même sur un objet quelconque, qu'ils ont de la concorde : par exemple, si c'est sur l'astronomie. Être d'accord sur ces points-là n'implique pas la moindre affection. Au contraire, on dit que les États jouissent de la concorde, quand on s'y entend sur les intérêts généraux, qu'on y prend le même parti, et qu'on exécute de concert la résolution commune. — § 2. La concorde s'applique donc toujours à des actions, et parmi ces actions, à celles qui ont de l'importance et qui peuvent être également utiles aux deux partis, ou même à tous les citoyens, s'il s'agit d'un État: quand tout le monde unanimement y juge, par exemple, que tous les pouvoirs doivent être électifs; ou bien qu'il faut s'allier aux Lacédémoniens; ou encore que Pittacus² doit concentrer dans ses mains toute l'autorité, que d'ailleurs lui-même accepte. Quand, au contraire, dans un État chacun des deux partis veut le pouvoir pour lui seul, il y a discorde comme entre les prétendants des Phéniciennes³. Car il ne suffit pas, pour qu'il y ait concorde, que les deux partis pensent de la même manière sur un certain objet quel qu'il soit. Il faut en outre qu'ils aient le même sentiment dans les mêmes circonstances: et, par exemple, que le peuple et les hautes classes s'accordent à donner le pouvoir aux plus éminents citoyens⁴; car alors chacun obtient précisément ce qu'il désire. La concorde ainsi comprise devient en quelque sorte une amitié civile, ainsi que je l'ai dit; car elle s'adresse alors aux intérêts communs et à tous les besoins de la vie sociale.

§ 3. Mais cette concorde suppose toujours des cœurs honnêtes; en effet ces cœurs-là sont d'accord avec eux-mêmes d'abord, et ils y sont entre eux réciproquement, parce qu'ils ne s'occupent, pour ainsi dire, que des mêmes choses. Les volontés de ces esprits bien faits demeurent inébranlables, et n'ont pas de flux et de reflux comme l'Euripe⁵; ils ne veulent que des choses justes et utiles, et ils les désirent sincèrement dans l'intérêt commun. — § 4. Loin de là, entre les méchants, la concorde n'est pas possible, si ce n'est pour de bien courts instants, pas plus qu'ils ne peuvent être longtemps amis,

parce qu'ils désirent une part exagérée dans les profits, et qu'ils en prennent le moins qu'ils peuvent dans les fatigues et dans les dépenses communes. Chacun ne voulant que les avantages pour soi, épie et entrave son voisin; et comme l'intérêt commun n'est le souci de personne, il périt bientôt sacrifié. Alors, ils tombent dans la discorde en essayant de se forcer les uns les autres à observer la justice, sans que personne veuille s'astreindre à la pratiquer pour soi-même.

1. ὁμόνοια.

2. Élu à l'unanimité par l'assemblée des citoyens de Mitylène, qui lui donna les pleins pouvoirs, Pittacus gouverna avec sagesse pendant dix ans. Au bout de ce temps, il décida, malgré les supplications de ses concitoyens, de rentrer dans sa vie privée. Pittacus est connu comme l'un des Sept Sages de la Grèce. Cf. *Politique*, III, 14, 1285a 30.

3. *Etéocle et Polynice. On sait que le sujet des Phéniciennes est la haine et la lutte des deux fils d'Œdipe* (note du traducteur).

4. τοῦ ἀρίστου.

5. *On sait que le phénomène du flux et du reflux est très marqué dans l'Europe, entre l'Eubée et la Béotie, et que c'est à peu près le seul lieu de la Méditerranée où il soit aussi sensible* (note du traducteur).

CHAPITRE VII

§ 1. Les bienfaiteurs paraissent en général aimer ceux qu'ils obligent plus que ceux qui reçoivent le service n'aiment ceux qui le leur rendent; et comme cette différence paraît contraire à toute raison, on en cherche les motifs. L'opinion la plus répandue, c'est que les uns sont des débiteurs en quelque sorte, et que les autres sont des créanciers. De même donc que pour les dettes, ceux qui doivent souhaieraient volontiers que ceux qui leur ont prêté ne fussent plus, et que les prêteurs au contraire vont jusqu'à s'occuper avec sollicitude de leurs débiteurs; de même aussi ceux qui ont rendu service, veulent que leurs obligés vivent pour reconnaître quelque jour les services qu'ils ont reçus, tandis que les autres s'occupent fort peu du retour qu'ils leur doivent. Épicharme¹ ne manquerait pas de dire que ceux qui adoptent cette explication « prennent la chose du mauvais côté ». Mais elle est assez conforme à la faiblesse humaine; car les hommes ordinairement ont peu de mémoire des bienfaits, et ils préfèrent recevoir des services plutôt que d'en rendre.

§ 2. Quant à moi, la cause me paraît ici beaucoup plus naturelle; et elle n'a pas le moindre rapport avec ce qui se passe en fait de dettes. D'abord, les créanciers n'ont pas la moindre affection pour leurs débiteurs; et s'ils désirent les voir se tirer d'affaire, c'est uniquement en vue de la restitution qu'ils en attendent. Mais ceux au contraire qui ont rendu service, aiment et chérissent leurs obligés, bien que ceux-ci ne leur soient point actuellement et ne puissent jamais leur être bons à rien. — § 3. C'est tout à fait le même sentiment que les artistes éprouvent pour leurs oeuvres; il n'y en a pas un qui n'aime son propre ouvrage beaucoup plus que son ouvrage ne l'aimerait, s'il venait par hasard à s'animer et à vivre. Cette observation est surtout frappante dans les poètes; ils aiment à la passion leurs propres ouvrages, et ils les chérissent, comme si c'étaient leurs enfants. — § 4. C'est là précisément aussi le cas des bienfaiteurs; la personne qu'ils ont obligée est leur ouvrage, et ils l'aiment plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait. La cause en est bien simple; c'est que la vie, l'être est pour tout ce qui en jouit quelque chose de préférable à tout le reste, quelque chose de profondément cher. Or, nous ne sommes que par l'acte, c'est-à-dire en tant que nous vivons et agissons. Celui qui crée une oeuvre, est en quelque sorte par son acte même. Il aime donc son ouvrage parce

qu'il aime aussi l'être, et c'est un sentiment fort naturel; car ce qui n'est qu'en puissance, l'œuvre le révèle et le met en acte. — § 5. Ajoutez en ce qui regarde l'action qu'il y a pour le bienfaiteur quelque chose de noble et de beau, de sorte qu'il en jouit dans l'objet de cette action. Mais en même temps, il n'y a rien de beau pour l'obligé dans ce qui lui rend service; il n'y a tout au plus que de l'utile, ce qui est beaucoup moins agréable et moins digne d'être aimé. — § 6. Dans le présent, c'est l'acte qui nous fait plaisir; c'est l'espérance pour l'avenir; c'est le souvenir pour le passé. Mais le plus vif plaisir sans contredit, c'est l'acte, l'actuel, qui, bien entendu, est digne également qu'on l'aime. Ainsi donc, l'œuvre reste pour celui qui l'a faite; car le beau est durable, tandis que l'utile est bientôt passé pour celui qui a reçu le bienfait. Or, le souvenir des belles choses qu'on a faites a beaucoup d'agrément. Mais le souvenir des choses utiles dont on a profité, ou n'en a pas du tout, ou certainement en a moins. C'est précisément tout le contraire par l'attente et l'espérance des biens qu'on désire. Mais aimer c'est presque agir et produire; être aimé ce n'est que souffrir et rester passif. Par conséquent, l'amour et toutes les conséquences qu'il engendre sont du côté de ceux chez qui l'action est plus puissante. — § 7. Il faut remarquer en outre que l'on s'attache toujours davantage à ce qui a coûté de la peine; et c'est ainsi, par exemple, que ceux qui ont acquis leur fortune eux-mêmes l'estiment bien plus que ceux qui l'ont reçue par héritage. Or, recevoir un bienfait est une chose évidemment qui ne demande point d'effort pénible, tandis qu'il en coûte souvent beaucoup pour obliger. Voilà aussi pourquoi les mères ont davantage d'amour pour leurs enfants: leur part dans la génération a été bien autrement pénible, et elles savent mieux qu'ils leur appartiennent. C'est là sans doute aussi le sentiment des bienfaiteurs à l'égard de leurs obligés.

1. Poète syracusain (première moitié du ^{ve} siècle av. J.-C.), considéré comme l'un des créateurs de la comédie grecque. Seuls quelques fragments de son œuvre nous sont parvenus.

CHAPITRE VIII

§ 1. On a élevé la question de savoir s'il convient de s'aimer soi-même de préférence à tout le reste, ou s'il ne vaut pas mieux aimer autrui; car on blâme d'ordinaire ceux qui s'aiment excessivement eux-mêmes, et on les appelle des égoïstes, comme pour leur faire honte de cet excès. De fait, le méchant ne semble jamais agir qu'en vue de lui seul ; et plus il se déprave, plus ce vice augmente en lui. Aussi lui reproche-t-on de ne jamais faire quoi que ce soit en dehors de ce qui le touche personnellement. L'homme honnête¹ au contraire n'agit que pour le bien; et plus il est bon, plus il agit pour le bien exclusivement, et en vue de son ami, oublieux de son propre intérêt.

§ 2. Mais on répond: les faits contredisent toutes ces théories sur l'égoïsme, et ce n'est pas difficile à comprendre. Ainsi, l'on accorde qu'on doit surtout aimer celui qui est votre meilleur ami, et que le meilleur ami est celui qui veut le plus sincèrement le bien de son ami pour cet ami même, quand d'ailleurs personne au monde ne devrait le savoir. Or, ce sont là très particulièrement les conditions qu'on remplit vis-à-vis de soi-même, ainsi qu'on remplit aussi sous ce rapport toutes les autres conditions par lesquelles on définit habituellement le véritable ami. Car nous avons établi que tous les sentiments d'amitié partent d'abord de l'individu également pour se répandre de là sur les autres. Les proverbes mêmes sont tous ici d'accord avec nous. Je puis en citer de tels que ceux-ci: «Une seule âme²; — entre amis tout est commun³ ; — l'amitié, c'est l'égalité⁴ ; — le genou est plus près que la jambe⁵.» Mais toutes ces expressions expriment surtout les rapports de l'individu à lui-même. Ainsi donc, l'individu est son propre ami plus étroitement que qui que ce soit; et c'est lui-même surtout qu'il devrait aimer.

De ces deux solutions diverses, on demande non sans raison quelle est celle que l'on doit suivre, quand des deux parts il peut y avoir confiance égale.

§ 3. Peut-être suffit-il de diviser ces assertions, et de faire voir la part de vérité, et l'espèce de vérité, que chacune d'elles renferme. Si nous expliquons ce qu'on entend par égoïsme dans les deux sens où on prend tour à tour ce mot, nous verrons tout de suite très clair dans cette question.

§ 4. D'un côté, en voulant faire de ce terme un terme de reproche

et d'injure, on appelle égoïstes ceux qui s'attribuent à eux-mêmes la meilleure part dans les richesses, dans les honneurs, dans les plaisirs corporels; car le vulgaire a pour tout cela les plus vives convoitises; et comme on se jette avec empressement sur ces biens qu'on croit les plus précieux de tous, ils sont extrêmement disputés. Or, les gens qui se les disputent si ardemment, ne songent qu'à satisfaire leurs appétits⁶, leurs passions, et en général la partie déraisonnable de leur âme. C'est bien ainsi que se conduit le vulgaire des hommes; et la dénomination d'égoïstes vient des mœurs du vulgaire, qui sont déplorables. C'est avec pleine raison que dans ce sens on blâme l'égoïsme.

§ 5. On ne peut nier que la plupart du temps on n'applique ce nom d'égoïstes aux gens qui se gorgent de toutes ces basses jouissances, et ne songent qu'à eux seuls. Mais si un homme ne cherchait jamais qu'à suivre la justice plus exactement que qui que ce soit, à pratiquer la sagesse ou telle autre vertu en un degré supérieur, en un mot qu'il ne prétendît jamais revendiquer pour lui que de bien faire, il serait bien impossible de l'appeler égoïste et de le blâmer. — § 6. Cependant, celui-là semblerait encore plus égoïste que les autres, puisqu'il s'adjuge les choses les plus belles et les meilleures, et qu'il ne jouit que de la partie la plus relevée de son être, en obéissant docilement à tous ses ordres. Or, de même que la partie la plus importante dans la cité paraît en politique être l'État même, ou qu'elle paraît, dans tout autre ordre de choses, constituer le système entier; de même aussi pour l'homme; et celui-là surtout devrait passer pour égoïste qui aime en lui ce principe dominant, et ne cherche qu'à le satisfaire. Si l'on appelle tempérant l'homme qui se maîtrise, et intempérant celui qui ne se maîtrise pas, selon que la raison domine ou ne domine pas en eux, c'est que la raison apparemment est toujours identifiée avec l'individu lui-même. Et voilà aussi pourquoi les actes qui semblent les plus personnels et les plus volontaires, sont ceux qu'on accomplit sous la conduite de sa raison. Il est parfaitement clair que c'est ce principe souverain qui constitue essentiellement l'individu, et que l'homme honnête l'aime de préférence à tout. Il faudrait donc dire à ce compte qu'il est le plus égoïste des hommes. Mais c'est en un tout autre sens que celui qui rendrait ce nom injurieux. Ce noble égoïsme l'emporte sur l'égoïsme vulgaire, autant que vivre selon la raison l'emporte sur vivre suivant la passion; autant que désirer le bien l'emporte sur désirer ce qui paraît utile.

§ 7. Ainsi donc, tout le monde accueille et loue ceux qui ne cherchent à s'élever au-dessus de leurs semblables que par la pratique du bien. Si tous les hommes en étaient à lutter uniquement

de vertu et s'efforçaient de toujours faire ce qu'il y a de plus beau, la communauté tout entière verrait dans son ensemble tous ses besoins satisfaits; et chaque individu en particulier posséderait le plus grand des biens, puisque la vertu est le plus précieux de tous. On arriverait donc à cette double conséquence: d'une part, que l'homme de bien doit être égoïste; car en faisant bien, il aura tout à la fois un grand profit personnel, et il obligera en même temps les autres; et d'autre part, que le méchant n'est pas égoïste; car il ne fera que nuire à lui-même et au prochain, en suivant ses mauvaises passions. — § 8. Par suite, il y a pour le méchant discorde profonde entre ce qu'il doit faire et ce qu'il fait, tandis que l'homme vertueux ne fait que ce qu'il faut faire; car toute intelligence choisit toujours ce qu'il y a de mieux pour elle-même; et l'homme de bien⁷ n'obéit qu'à l'intelligence et à la raison.

§ 9. Il n'en est pas moins parfaitement vrai que l'homme vertueux fera beaucoup de choses pour ses amis et pour sa patrie, dût-il mourir en les servant. Il négligera les richesses, les honneurs, en un mot tous ces biens que la foule se dispute, ne se réservant pour son partage que l'honneur de bien faire. Il aime mieux de beaucoup une vive jouissance, ne durât-elle que quelques instants, plutôt qu'une froide jouissance qui durerait pendant un temps plus long. Il aime mieux vivre avec gloire une seule année que de vivre de nombreuses années obscurément; il préfère une seule action belle et grande à une multitude d'actions vulgaires. C'est là sans doute ce qui pousse ces hommes généreux à faire, quand il le faut, le sacrifice de leur vie. Ils se réservent pour eux la belle et noble part; et ils livrent volontiers leur fortune, si leur ruine peut enrichir des amis. L'ami a la richesse; et soi, l'on a l'honneur, gardant ainsi pour soi-même un bien cent fois plus grand. — § 10. A plus forte raison, en sera-t-il de même pour les distinctions et le pouvoir. L'homme de bien abandonnera tout cela à son ami; car, à ses yeux, ce désintéressement est ce qui est beau et digne de louanges. De fait, on ne se trompe pas en regardant comme vertueux celui qui choisit l'honneur et le bien de préférence à tout le reste. L'homme de bien peut même aller encore jusqu'à laisser à son ami la gloire d'agir; et il y a tel cas où il peut être plus beau de faire faire une chose à son ami que de la faire soi-même.

§ 11. Ainsi donc, dans toutes les louables actions, l'homme vertueux⁸ paraît toujours se faire la part la plus large du bien; et c'est ainsi, je le répète, qu'il faut savoir être égoïste. Mais il ne faut pas l'être comme on l'est généralement.

1. ἐπειχῆς.

2. Euripide, *Oreste*, v. 1045.

3. Cf. *supra*, VIII, 9, § 4.

4. VIII, 5, § 5.

5. Théocrite, *Idylles*, XVI, 18. *Si l'on en croit Zénobius, dans son Explication des proverbes, 3, 2, le mot aurait été prononcé à la bataille de Chéronée par un soldat qui se justifiait ainsi de venir en aide à son frère plutôt qu'à son cousin* (Gauthier-Jolif, dans EN, II, 2^e partie, p. 746). Le plus proche doit être préféré au plus lointain.

6. ἐπιθυμίας. Barthélemy Saint-Hilaire: *désirs*.

7. ἐπειχῆς.

8. σπουδαῖος.

CHAPITRE IX

§ 1. On élève encore une autre question, et l'on demande si, quand on est heureux, on a besoin, ou si l'on n'a pas besoin d'amis. En effet, dit-on, les gens absolument fortunés et indépendants¹ n'ont que faire de l'amitié, puisqu'ils ont tous les biens ; et que, se suffisant comme ils font, ils n'ont plus de besoins à satisfaire, tandis que l'ami, qui est un autre nous-mêmes, doit nous procurer ce que nous ne pourrions nous procurer à nous seuls. C'est ce que pensait le poète², quand il a dit:

Quand le ciel vous soutient, qu'a-t-on besoin d'amis?

D'autre part, quand on accorde tous les biens à l'homme heureux, il est absurde évidemment de ne pas lui accorder des amis; car c'est, à ce qu'il semble, le plus précieux des biens extérieurs. J'ajoute que, si l'amitié consiste plutôt à rendre des services qu'à en recevoir; que, si faire du bien autour de soi est le propre de la vertu et de l'homme vertueux, et qu'il vaille mieux obliger ses amis que des étrangers; il s'ensuit que l'homme de bien aura besoin de gens qui puissent recevoir ses bienfaits. Voilà comment on demande encore si c'est dans le malheur ou dans la fortune qu'on a le plus besoin d'amis, parce que si l'homme dans le malheur a besoin de gens qui le secourent, l'homme heureux n'a pas moins besoin de gens à qui il puisse faire du bien. — § 2. Il est par trop absurde, à mon sens, de faire de l'homme heureux un solitaire séparé du reste des hommes. Qui voudrait posséder tous les biens du monde à la condition d'en user pour soi tout seul? L'homme est un être sociable³; la nature l'a fait pour vivre avec ses semblables; et cette loi s'applique également à l'homme heureux. Car il a tous les biens que peut produire la nature; et comme évidemment, il vaut mieux vivre avec des amis et des gens distingués, qu'avec des étrangers ou avec le vulgaire, l'homme heureux a nécessairement besoin d'amis.

§ 3. Que signifie donc la première opinion que nous avons indiquée? Et comment a-t-elle quelque chose de vrai? Est-ce parce qu'on pense vulgairement que les amis sont les gens qui sont utiles? Et que par suite l'homme heureux n'aura pas besoin de tous ces secours, puisqu'on suppose qu'il possède tous les biens? Il n'aura même que faire d'amis et de compagnons de plaisir; ou du moins, il

n'en aura qu'un bien faible besoin, puisque sa vie, étant parfaitement agréable, peut se passer de tous les plaisirs que les autres nous apportent. Or, s'il n'a pas besoin d'amis de ce genre, c'est qu'il n'a vraiment besoin d'amis d'aucun genre. — § 4. Mais ce raisonnement n'est peut-être pas très juste. Au début de ce traité, on a dit que le bonheur est une espèce d'acte⁴ ; et l'on comprend sans peine que l'acte arrive et se produit successivement, mais qu'il n'existe pas à l'état, en quelque sorte, de propriété qu'on possède. Or, si le bonheur consiste à vivre et à agir, l'acte d'un homme de bien est bon et agréable en soi, ainsi que je l'ai fait voir précédemment. — § 5. De plus, ce qui nous est propre et familier nous procure toujours les sentiments les plus doux; et nous pouvons bien mieux voir les autres et observer leurs actions, que nous ne pouvons observer les nôtres et nous voir nous-mêmes. Par conséquent, les actions des hommes vertueux, quand ce sont des amis, doivent être vivement agréables aux cœurs honnêtes, puisqu'alors les deux amis goûtent la jouissance qui leur est la plus naturelle. Voilà donc les amis dont l'homme heureux aura besoin, puisqu'il désire contempler des actions belles, et familières à sa propre nature; et telles sont les actions de l'homme vertueux, quand il est notre ami.

§ 6. D'un autre côté, on admet que l'homme heureux doit vivre agréablement. Mais la vie est bien lourde pour un solitaire. Il n'est pas facile d'agir continuellement par soi seul; il est bien plus aisé d'agir avec d'autres et pour d'autres. L'action alors, qui est déjà si agréable par elle-même, sera plus continue, et c'est là ce que doit rechercher l'homme heureux. L'homme vertueux⁵, en tant que vertueux, jouit des actions de vertu et s'indigne des fautes du vice, pareil au musicien qui se plaît aux belles mélodies et qui se dépite aux mauvaises. — § 7. D'ailleurs, c'est bien aussi une manière de s'exercer à la vertu que de vivre avec des honnêtes gens, ainsi que l'a remarqué Théognis⁶. Et à considérer la chose plus naturellement, il est clair que l'ami vertueux est le choix naturel que l'homme vertueux doit faire; car, je le répète, ce qui est bon par nature est en soi bon et agréable pour l'homme vertueux. Or, la vie se définit dans les animaux par la faculté ou puissance qu'ils ont de sentir⁷. Dans l'homme, elle se définit à la fois par la faculté de la sensation et par la faculté de la pensée⁸. Mais la puissance vient toujours aboutir à l'acte; et le principal est dans l'acte. Ainsi, il semble que vivre consiste principalement à sentir ou à penser; et la vie est en soi une chose bonne et agréable; car c'est quelque chose de limité et de défini; et tout ce qui est défini est déjà de la nature du bien. De plus, ce qui est bon par sa nature l'est aussi pour l'homme vertueux; et voilà pourquoi l'on peut dire que cela doit plaire également au reste

des hommes. — § 8. Mais il ne faut pas prendre ici pour exemple une vie mauvaise et corrompue, pas plus qu'une vie passée dans les douleurs; car une telle vie est indéfinie, tout aussi bien que les éléments qui la composent; et ceci se comprendra plus clairement dans ce que nous dirons plus tard sur la douleur⁹. — § 9. La vie à elle toute seule, encore une fois, est bonne et agréable; et ce qui le prouve bien, c'est que tout le monde y trouve des charmes, et très spécialement les gens vertueux et fortunés. Car la vie leur est la plus désirable, et leur existence est la plus heureuse sans contredit. Mais celui qui voit sent qu'il voit; celui qui entend sent qu'il entend; celui qui marche sent qu'il marche, et de même pour tous les autres cas; il y a quelque chose en nous qui sent notre propre action, de telle sorte que nous pouvons sentir que nous sentons, et penser que nous pensons. Mais sentir que nous sentons, ou sentir que nous pensons, c'est sentir que nous sommes, puisque nous avons vu qu'être c'est sentir ou penser. Or, sentir que l'on vit, c'est une de ces choses qui sont agréables en soi; car la vie est naturellement bonne; et sentir en soi le bien que l'on possède soi-même, est un vrai plaisir. C'est ainsi que la vie est chère à tout le monde, mais surtout aux gens de bien, parce que la vie est en même temps un bien et un plaisir pour eux; et par cela seul qu'ils ont conscience du bien en soi, ils en éprouvent un plaisir profond. — § 10. Mais ce que l'homme vertueux est vis-à-vis de lui-même, il l'est à l'égard de son ami, puisque son ami n'est qu'un autre lui-même. Autant donc chacun aime et souhaite sa propre existence, autant il souhaite l'existence de son ami; ou peu s'en faut. Mais nous avons dit que si l'on aime l'être, c'est parce qu'on sent que l'être qui est en nous, est bon; et ce sentiment-là est en soi plein de douceur. Il faut donc avoir aussi conscience de l'existence et de l'être de son ami; et cela n'est possible que si l'on vit avec lui, et si l'on échange dans cette association et paroles et pensées. C'est là véritablement ce qu'on peut appeler entre les hommes la vie commune; et ce n'est pas comme pour les animaux, d'être parqué simplement dans un même pâturage. Si donc l'être est en soi une chose désirable pour l'homme fortuné, parce que l'être est bon par nature et en outre agréable, il s'ensuit que l'être de notre ami est bien à peu près dans le même cas; c'est-à-dire que l'ami est évidemment un bien qu'on doit désirer. Or, ce qu'on désire pour soi, il faut arriver à le posséder réellement; ou autrement, le bonheur sur ce point serait incomplet. Donc en résumé, l'homme, pour être absolument heureux, doit posséder de vertueux amis.

1. αὐτάρχεια.
2. Euripide, *Oreste*, v. 667.
3. πολιτιχόν.
4. ἐνέργεια. Voilquin: *activité en acte*; Tricot et Gauthier-Jolif: *activité*.
5. σπουδαῖος.
6. *Sentences*, v. 31.
7. αἰσθήσεωζ.
8. αἰσθήσεωζ ἢ νοήσεωζ.
9. Cf. *infra*, livre X.

CHAPITRE X

§ 1. Faut-il donc se faire le plus grand nombre d'amis qu'on peut? Ou bien, comme on semble l'avoir dit avec tant de bon sens pour l'hospitalité:

« Ni d'hôtes trop nombreux, ni l'absence des hôtes¹ »,

est-il convenable également, en fait d'amitié, de n'être pas sans amis et de ne point s'en faire un nombre exagéré? — § 2. Le mot du poète semblerait s'appliquer parfaitement bien aux relations d'amitié qui ne tiennent qu'à l'intérêt. Il est bien difficile de payer de retour et de reconnaître tous les services, quand on en reçoit beaucoup ; et l'existence entière n'y suffirait pas. Des amis plus nombreux qu'il n'en faut pour les besoins ordinaires de la vie, sont fort inutiles; ils deviennent même un embarras au bonheur. Il n'y a donc pas besoin de tant d'amis de ce genre. Quant à ceux qu'on se fait en vue du plaisir, il suffit de quelques-uns; et c'est comme l'assaisonnement dans les mets. — § 3. Reste donc les amis par vertu. Faut-il en avoir le plus grand nombre possible? Ou bien y a-t-il aussi une limite à cette foule d'amis, comme pour le nombre de citoyens dans l'État? On ne saurait faire un État avec dix citoyens, pas plus qu'on n'en ferait un de cent mille. Sans doute, je ne veux pas dire qu'on peut préciser absolument un nombre fixe de citoyens ; mais c'est un total qui se maintient entre certaines limites déterminées. L'approximation est analogue pour le nombre des amis; il est également déterminé; et c'est, si l'on veut, le plus grand nombre de personnes avec qui l'on puisse avoir une vie commune; car la vie commune est la marque la plus certaine de l'amitié. — § 4. Mais on voit sans peine qu'il n'est pas possible de vivre avec une foule de personnes, et de se partager ainsi soi-même. Ajoutez que toutes ces personnes-là doivent être amies entre elles, puisqu'il faut que toutes passent leurs jours les unes avec les autres; et ce n'est pas un petit embarras, quand il y en a beaucoup. — § 5. Il devient aussi fort difficile avec des gens si nombreux de pouvoir, pour son compte personnel, ressentir les mêmes joies ou les mêmes chagrins qu'eux. On peut s'attendre à plus d'une coïncidence fâcheuse; et tout à la fois on devra se réjouir avec l'un et se désoler avec l'autre. Ainsi donc, il peut être bien de ne pas rechercher à se faire le plus d'amis possible, mais seulement le nombre d'amis avec lesquels il soit

possible de vivre intimement. On ne peut pas être l'ami dévoué d'un grand nombre de personnes; et c'est là ce qui fait aussi que l'amour ne peut s'attacher à plusieurs à la fois. L'amour est comme le degré supérieur et l'excès de l'affection, et il ne s'adresse jamais qu'à un seul être. Ainsi les sentiments très vifs se concentrent sur quelques objets en petit nombre. — § 6. La réalité démontre bien évidemment qu'il en est ainsi. Ce n'est jamais avec plusieurs qu'on se lie d'une véritable et ardente amitié; et toutes les amitiés qu'on vante et qu'on admire n'ont jamais existé qu'entre deux personnes. Les gens qui ont beaucoup d'amis, et qui sont si intimes avec tous, passent pour n'être les amis de qui que ce soit, si ce n'est dans les relations de la société purement civile; et l'on dit en parlant d'eux que ce sont des gens qui cherchent à plaire civilement et politiquement. On peut être l'ami d'un grand nombre de gens, sans même rechercher à leur plaire, et en étant seulement un honnête homme² dans toute la force du mot. Mais être l'ami des gens, parce qu'ils sont vertueux et les aimer pour eux-mêmes, c'est un sentiment qui ne peut jamais s'adresser à beaucoup de personnes; et il est même préférable de n'en rencontrer que bien peu de ce genre.

1. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 333.

2. ἐπειχῆ.

CHAPITRE XI

§ 1. Autre question: A-t-on plutôt besoin d'amis dans, la prospérité que dans l'infortune? On les recherche dans les deux cas; les gens malheureux ont besoin qu'on les aide; les gens heureux ont besoin qu'on partage leur bonheur et qu'on reçoive leurs bienfaits; car ils veulent faire du bien autour d'eux. Les amis sont certainement plus nécessaires dans le malheur; et c'est alors qu'il faut avoir des amis utiles. Mais il est plus noble d'en avoir dans la fortune; on ne recherche dans ce cas que des gens de mérite et de vertu; et il vaut mieux, à choisir, faire du bien à des personnes de cet ordre et passer sa vie avec elles. — § 2. La présence seule des amis est un plaisir dans la mauvaise fortune; les peines sont plus légères quand des cœurs dévoués y prennent part. Aussi pourrait-on se demander si notre soulagement vient de ce qu'ils nous ôtent en quelque sorte une partie du fardeau ; ou bien, si, sans diminuer en rien le poids qui nous accable, leur présence qui nous charme et la pensée qu'ils partagent nos douleurs, atténuent notre peine. Mais que ce soit pour ces motifs, ou pour tout autre, que nos chagrins soient soulagés, peu importe; ce qu'il y a de sûr, c'est que l'effet heureux que je viens de dire, se produit pour nous. — § 3. Leur présence a sans doute un résultat mélangé. Rien que de voir ses amis est déjà un vrai plaisir; c'en est un surtout, quand on est malheureux. De plus, c'est comme un secours qu'ils nous donnent contre l'affliction; l'ami est une consolation et par sa vue et par ses paroles, pour peu qu'il soit adroit; car il connaît le cœur de son ami, et il sait précisément ce qui lui plaît et ce qui l'afflige. — § 4. Mais, peut-on dire, il est dur de sentir qu'un ami s'afflige de vos propres chagrins; et tout le monde fuit la pensée d'être un sujet de peine pour ses amis. Aussi, les gens d'un courage vraiment viril ont grand soin de ne pas faire partager leurs douleurs à ceux qu'ils aiment; et à moins qu'on ne soit complètement insensible soi-même, on ne supporte pas aisément la pensée de leur faire du chagrin. Un homme de cœur ne souffre jamais que ses amis pleurent avec lui, parce que lui-même n'est pas disposé à pleurer. Il n'y a que les femmelettes et les hommes de leur caractère qui se plaisent à voir mêler des larmes aux leurs, et qui aiment les gens à la fois, et parce qu'ils sont leurs amis, et parce qu'ils gémissent avec eux. Or, il est évident qu'en toutes circonstances, c'est le plus noble exemple qu'il nous faut imiter.

§ 5. Mais quand on est dans la prospérité, la présence des amis

nous plaît doublement. Leur commerce d'abord nous est agréable, et il nous donne cette pensée, non moins douce, qu'ils jouissent avec nous des biens que nous possédons. Il semble donc que c'est surtout dans le bonheur que notre cœur devrait se plaire à convier nos amis, parce qu'il est beau de faire du bien. Au contraire, on hésite et l'on tarde à les faire venir dans le malheur; car il faut leur faire partager ses peines le moins qu'on peut; et de là cette maxime:

« C'est assez que moi seul je sois infortuné². »

Il ne faut vraiment les appeler que, quand avec fort peu d'embarras pour eux-mêmes, ils peuvent nous rendre un grand service. — § 6. C'est par des motifs tout contraires qu'il faut se rendre auprès d'amis malheureux sans être appelé, et en ne suivant que le mouvement de son cœur; car c'est le devoir d'un ami de rendre service à ses amis, surtout quand ils en ont besoin et qu'ils ne le demandent pas. C'est à la fois pour les deux amis et plus beau et plus doux. Quand on peut coopérer en quelque chose à la fortune de ses amis, il faut s'y mettre de tout cœur; car ils peuvent là aussi avoir besoin que des amis les aident. Mais il ne faut point être empressé à prendre une part personnelle aux avantages qu'ils obtiennent, parce qu'il n'est pas très beau d'aller avec tant d'ardeur réclamer un profit pour soi-même. D'un autre côté, il faut bien prendre garde aussi de déplaire à ses amis par un refus et de leur montrer, quand ils offrent, trop peu de gratitude; ce qui arrive quelquefois.

Ainsi donc, en résumé, la présence des amis paraît une chose désirable dans toutes la circonstances de la vie, quelles qu'elles soient.

1. ἥθοζ.

2. On ne sait point précisément de qui elle est (note du traducteur).

CHAPITRE XII

§ 1. Peut-on dire qu'il en est de l'amitié comme de l'amour? Et de même que les amants se plaisent passionnément à voir l'objet aimé, et qu'ils préfèrent cette sensation à toutes les autres, parce que c'est en elle surtout que consiste et se produit l'amour, de même aussi les amis ne recherchent-ils par dessus toutes choses à vivre ensemble? L'amitié est une association; et ce qu'on est pour soi-même, on l'est pour son ami. Or, ce qu'on aime en soi personnellement, c'est de sentir qu'on est; et l'on se plaît à la même idée pour son ami. Mais ce sentiment n'agit et ne se réalise que dans la vie commune; et voilà comment les amis ont si fort raison de la désirer. L'occupation dont on fait sa propre vie, ou dans laquelle on trouve le plus de charmes, est celle aussi que chacun veut faire partager à ses amis en vivant avec eux. Ainsi, les uns boivent et mangent ensemble; d'autres jouent ensemble; d'autres chassent ensemble; d'autres se livrent ensemble aux exercices du gymnase; d'autres s'appliquent ensemble aux études de la philosophie; tous en un mot passent leurs journées à faire ensemble ce qui les charme le plus dans la vie. Comme ils veulent vivre toujours avec des amis, ils recherchent et ils partagent toutes les occupations qui leur paraissent pouvoir augmenter cette intimité et cette vie commune. — § 2. C'est là ce qui rend aussi l'amitié des méchants si vicieuse. Tout instables qu'ils sont dans leurs affections, ils ne se communiquent que de mauvais sentiments; et ils se pervertissent d'autant plus qu'ils s'imitent mutuellement. Au contraire l'amitié des honnêtes gens, étant honnête comme elle l'est, ne fait que s'accroître par l'intimité. Ils semblent même s'améliorer encore en la continuant, et en se corrigeant réciproquement. On se modèle aisément les uns sur les autres, quand on se plaît; et de là le proverbe:

« Toujours des bons, on retire du bien². »

§ 3. Nous en avons fini avec la théorie de l'amitié. Passons maintenant à celle du plaisir.

1. ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή. Voilquin: *la sensation de notre existence est désirable* ; Tricot: *la conscience de son existence est désirable*; Gauthier-Jolif: *sentir que nous existons est plaisant*.

2. Théognis, Sentences, 31-38. Cf. *supra*, chap. 9, § 7.

LIVRE X

Du plaisir et du vrai bonheur

CHAPITRE PREMIER

§ 1. La suite assez naturelle de ce qui précède, c'est de traiter du plaisir¹. De tous les sentiments que nous pouvons éprouver, c'est peut-être celui qui semble le mieux approprié à notre espèce. Aussi, est-ce par le plaisir et la peine² que l'on conduit l'éducation de la jeunesse, comme à l'aide d'un puissant gouvernail; et ce qu'il y a de plus essentiel pour la vertu morale³, c'est d'aimer ce qu'il faut aimer et de haïr ce qu'on doit haïr. Ces influences persistent durant toute la vie; et elles ont un grand poids et une grande importance pour la vertu et le bonheur, puisque toujours l'homme recherche les choses qui lui plaisent et qu'il fuit les choses pénibles. — § 2. Des objets d'une telle gravité ne peuvent pas être du tout passés sous silence; et l'on doit d'autant moins les négliger que les opinions à cet égard peuvent être diverses. Les uns⁴ prétendent que le plaisir est le bien; les autres⁵ au contraire, et tout aussi résolument, l'appellent un mal. Parmi ceux qui soutiennent cette dernière opinion, les uns peut-être sont persuadés intimement qu'il en est ainsi; les autres pensent qu'il vaut mieux, pour notre conduite dans la vie, classer le plaisir parmi les choses mauvaises, quand bien même cela ne serait pas parfaitement vrai. Le vulgaire des hommes, disent-ils, se précipitent vers le plaisir, et ils se font les esclaves de la volupté. C'est un motif pour les pousser dans le sens opposé, et le seul moyen qu'ils arrivent au juste milieu. — § 3. Je ne trouve pas que ceci soit fort juste; car les discours que tiennent les gens sur tout ce qui regarde les passions et la conduite de l'homme, sont bien moins dignes de foi que leurs actions elles-mêmes. Quand on remarque que ces discours sont en désaccord avec ce que voit chacun de nous, ils entraînent dans leur discrédit et détruisent même la vérité. Du moment qu'on a vu l'un de ces hommes qui proscrivent le plaisir, en goûter un seul, on croit que son exemple doit vous pousser vers le plaisir en général et que tous les plaisirs, sans exception, sont acceptables comme celui qu'il goûte; car il n'appartient pas au vulgaire de distinguer et de bien définir les choses. — § 4. Quand, au contraire, les théories sont vraies, elles ne sont pas seulement fort utiles au point de vue de la science; elles le sont encore pour la conduite de la vie. On y a foi quand les actes sont d'accord avec les maximes, et elles invitent par là ceux qui les comprennent bien à vivre d'après les règles qu'elles donnent. Mais je ne veux pas pousser plus loin sur ce sujet. Passons maintenant en revue les théories sur le plaisir.

1. ἡδονή.

2. λύπη.

3. ἥθους ἀρετήν. Barthélemy Saint-Hilaire: *moralité du cœur*.

4. *C'est l'école Cyrénaique. Voir au chapitre suivant* (note du traducteur). Il faudrait mentionner également Eudoxe de Cnide (vers 400-347), qui fut astronome, philosophe, mathématicien, médecin, géographe et législateur. Pour Barthélemy Saint-Hilaire, il s'agit d'un philosophe inconnu (*cf.* note page 424, tome II).

5. *C'est l'école d'Anthistène. Aristote a d'ailleurs indiqué déjà ces divergences d'opinion dans le livre VII, chap. XI* (note du traducteur). Il faudrait ajouter ici Speusippe et, dans une certaine mesure, Platon.

CHAPITRE II

§ 1. Eudoxe pensait que le plaisir est le souverain bien, parce que nous voyons tous les êtres sans exception le désirer et le poursuivre, raisonnables ou déraisonnables¹. « En toutes choses, disait-il, ce qu'on préfère, le préférable est bon; et ce qu'on préfère par-dessus tout, est le meilleur de tout. Or, ce fait incontestable que tous les êtres sont entraînés vers le même objet, prouve assez que cet objet est souverainement bon pour tous; car chacun d'eux trouve ce qui lui est bon, précisément comme il trouve sa nourriture. Ainsi donc, ce qui est bon pour tous, et ce qui pour tous est un objet de désir, est nécessairement le souverain bien. » On croyait à ces théories à cause du caractère et de la vertu de l'auteur, plutôt que pour leur vérité propre. Il passait pour un personnage d'une éminente sagesse; et il semblait soutenir ses opinions, non pas comme un ami du plaisir, mais parce qu'il était sincèrement convaincu de leur vérité parfaite. — § 2. L'exactitude de ses théories ne lui paraissait pas moins évidemment démontrée par la nature du principe contraire au plaisir : « Ainsi, la douleur, ajoutait-il, est en soi ce qui fuient tous les êtres ; et, par conséquent, le contraire de la douleur doit être recherché autant qu'on la fuit. Or, une chose est à rechercher par-dessus tout, quand nous ne la recherchons, ni par le moyen d'une autre, ni en vue d'une autre ; et tout le monde convient que la seule chose qui offre ces conditions, c'est le plaisir. Personne ne s'avise de demander à quelqu'un pourquoi il trouve du plaisir à ce qui le charme, parce qu'on pense que le plaisir est par lui-même une chose à rechercher. De plus, en venant s'ajouter à un autre bien quelconque, le plaisir ne fait que le rendre encore plus désirable ; par exemple, s'il vient se joindre à la probité et à la sagesse. Or, le bien ne peut s'augmenter ainsi que par le bien lui-même. »

§ 3. Selon nous, tout ce que prouve ce dernier argument, c'est que le plaisir peut être compté parmi les biens. Mais il ne prouve pas que le plaisir soit à cet égard au-dessus d'un autre bien. Un bien, quel qu'il soit, est plus désirable, quand il se joint à un autre, que quand il est seul. C'est justement par ce raisonnement que Platon² démontre que le plaisir n'est pas le souverain bien : « La vie de plaisir, dit Platon, est plus désirable avec la sagesse que sans la sagesse ; mais si le mélange de la sagesse et du plaisir est meilleur que le plaisir, il s'ensuit que le plaisir tout seul n'est pas le vrai bien. Car il n'est pas besoin qu'on ajoute rien au bien pour qu'il soit par

lui-même plus désirable que tout le reste. Par conséquent, il est de toute évidence aussi que le souverain bien ne peut jamais être une chose qui devient plus désirable, quand on la joint à l'un des autres biens en soi. »

§ 4. Quel est parmi les biens celui qui remplit cette condition et dont, nous autres hommes, nous puissions jouir ? C'est là précisément la question. Soutenir, comme on le fait, que l'objet qui excite le désir de tous les êtres n'est pas un bien, c'est ne rien dire de sérieux ; car ce que tout le monde pense, doit, selon nous, être vrai ; et celui qui repousse cette croyance générale ne peut lui rien substituer qui soit plus croyable qu'elle. Si les êtres privés de raison étaient les seuls à désirer le plaisir, on n'aurait pas tort de prétendre que le plaisir n'est pas un bien. Mais comme les êtres raisonnables le désirent autant que les autres, que devient alors cette opinion ? Je ne nie pas d'ailleurs qu'il ne puisse y avoir dans les êtres même les plus dégradés, quelque bon instinct physique qui, plus puissant qu'eux, se jette irrésistiblement vers le bien qui leur est spécialement propre. — § 5. Il ne me semble pas non plus qu'on puisse approuver tout à fait l'objection qu'on oppose à l'argument tiré du contraire : « Car, répond-on à Eudoxe, de ce que la douleur est un mal, il ne s'ensuit pas du tout que le plaisir soit un bien ; le mal est aussi le contraire du mal ; et de plus, tous les deux, le plaisir et la douleur peuvent être les contraires de ce qui n'est ni l'un ni l'autre ». Cette réponse n'est pas mauvaise. Mais pourtant elle n'est pas absolument vraie en ce qui concerne précisément la question. En effet, si le plaisir et la douleur sont également des maux, il faudrait également les fuir tous les deux ; ou bien s'ils sont indifférents, il ne faudrait ni les rechercher ni les fuir ; ou du moins, il faudrait les éviter ou les poursuivre au même titre. Mais, en fait, on voit que tous les êtres fuient l'un comme un mal, et recherchent l'autre comme un bien ; et c'est en ce sens qu'ils sont tous deux opposés. — § 6. Mais ce n'est pas parce que le plaisir n'est point compris dans la catégorie des qualités³ qu'il ne pourrait l'être non plus parmi les biens ; car les actes de la vertu ne sont pas davantage des qualités permanentes ; et le bonheur lui-même n'en est pas une. — § 7. On⁴ ajoute que le bien est une chose finie et déterminée, tandis que le plaisir est indéterminé, puisqu'il est susceptible de plus et de moins. Mais on peut répondre que, si c'est à cette mesure qu'on juge du plaisir, la même différence se représente pour la justice et pour toutes les autres vertus, relativement auxquelles évidemment, on dit aussi, selon les cas, que les hommes possèdent plus ou moins telle ou telle qualité, tel ou tel mérite. Ainsi, l'on est plus juste et l'on est plus courageux qu'un autre ; on peut agir plus ou moins justement, se conduire avec plus ou moins de sagesse. Si

l'on veut appliquer ceci exclusivement aux plaisirs, que ne va-t-on tout de suite à la vraie cause ? Et que ne dit-on que parmi les plaisirs, les uns sont sans mélange, et que les autres sont mélangés ? — § 8. Qui empêche que, de même que la santé, chose finie et bien déterminée pourtant, est susceptible de plus et de moins, le plaisir ne le soit aussi de même ? L'équilibre de la santé n'est pas identique dans tous les êtres. Bien plus, il n'est pas toujours pareil dans le même individu ; la santé peut s'altérer, et subsister même ainsi altérée, jusqu'à un certain point, et elle peut fort bien différer en plus et en moins. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour le plaisir ?

§ 9. Tout en supposant que le souverain bien est quelque chose de parfait, et tout en admettant que les mouvements et les générations sont toujours choses imparfaites, on essaie néanmoins de démontrer que le plaisir est un mouvement et une génération. Mais on n'a point raison en ceci, à ce qu'il semble. D'abord le plaisir n'est pas non plus un mouvement, comme on l'assure. Tout mouvement, on peut dire, a pour qualités propres la vitesse et la lenteur ; et si le mouvement en soi ne les a pas : par exemple, le mouvement du monde, il les a du moins relativement à un autre mouvement. Mais rien de tout cela, dans un sens ou dans l'autre, ne s'applique au plaisir. On peut bien avoir joui vite du plaisir, comme on peut s'être mis vite en colère. Mais on ne jouit pas vite du plaisir actuel, ni en soi, ni relativement à un autre, comme on marche plus vite, comme on grandit plus vite, ou comme on accomplit plus vite tous les autres mouvements de ce genre. On peut bien subir un changement rapide ou un changement lent pour passer au plaisir, mais l'acte du plaisir même ne saurait être rapide, et je veux dire qu'on ne peut jouir actuellement plus ou moins rapidement. — § 10. Comment le plaisir serait-il davantage une génération ? Une chose quelconque ne peut pas naître au hasard d'une chose quelconque ; et elle se résout toujours dans les éléments d'où elle vient. Or, en général, ce que le plaisir engendre et fait naître, c'est la douleur qui le détruit. — § 11. On ajoute que la douleur est la privation de ce qu'exige la nature en nous, et que le plaisir en est la satisfaction. Mais ce sont là des affections purement corporelles. Si le plaisir n'est que la satisfaction d'un besoin de la nature, ce serait la partie où il y aurait satisfaction qui jouirait aussi du plaisir ; ce serait donc le corps. Mais il ne paraît pas du tout que ce soit lui qui en jouisse réellement. Le plaisir n'est donc pas une satisfaction, comme on le prétend. Mais quand la satisfaction a lieu, il est possible qu'on ressente du plaisir, ainsi qu'on ressent de la douleur quand on se coupe. Cette théorie, du reste, semble avoir été tirée des plaisirs et des souffrances que nous pouvons éprouver en ce qui regarde les

aliments. Quand on a été privé de nourriture et qu'on a préalablement souffert, on sent une vive jouissance à satisfaire son besoin. — § 12. Mais il est bien loin d'en être ainsi pour tous les plaisirs. Ainsi, les plaisirs que donne la culture des sciences ne sont jamais accompagnés de douleurs. Même parmi les plaisirs des sens, ceux de l'odorat, de l'ouïe et de la vue, n'en sont pas accompagnés davantage ; et quant aux plaisirs de la mémoire et de l'espérance, il en est un bon nombre que la douleur n'accompagne jamais. De quoi ces plaisirs pourraient-ils donc être des générations, puisqu'ils ne correspondent à aucun besoin dont ils puissent devenir la satisfaction naturelle ? — § 13. Quant à ceux qui citent les plaisirs honteux comme une objection à la théorie d'Eudoxe, on pourrait leur répondre que ce ne sont pas là vraiment des plaisirs. Parce que ces voluptés dégradantes charment des gens mal organisés, cela ne veut pas dire que ce soit des plaisirs, absolument parlant, pour des natures autres que celles-là : de même, par exemple, qu'on ne prend pas pour sain, doux, ou amer tout ce qui est amer, doux et sain au goût des malades ; et qu'on ne trouve pas de couleur blanche tout ce qui paraît de cette couleur à des yeux atteints d'ophtalmie.

§ 14. Ou bien ne pourrait-on pas dire que les plaisirs en effet sont des choses désirables, mais non pas ceux qui viennent de ces sources impures ? comme la fortune est désirable, mais non pas au prix d'une trahison ; comme la santé est désirable, mais non pas à la condition de prendre tout sans discernement. — § 15. Ou bien encore, ne peut-on pas soutenir que les plaisirs diffèrent en espèce ? Les plaisirs qui viennent d'actes honorables sont tout autres que ceux qui viennent d'actes infâmes ; et l'on ne saurait goûter le plaisir du juste, si l'on n'est pas juste soi-même, pas plus qu'on ne goûte celui du musicien, si l'on n'est pas musicien ; et ainsi du reste.

§ 16. Dans un ordre d'idées différent, la conduite de l'ami véritable qui diffère tant de celle du flatteur, semble aussi démontrer bien clairement que le plaisir n'est pas le souverain bien, ou du moins que les plaisirs diffèrent beaucoup en espèce. Ainsi, l'un ne semble rechercher votre société qu'en vue du bien ; l'autre, qu'en vue du plaisir ; et si l'on désapprouve l'un, tandis qu'on estime l'autre, c'est qu'ils recherchent aussi la société d'autrui dans des buts tout à fait dissemblables. — § 17. Personne ne consentirait à n'avoir que l'intelligence d'un enfant durant sa vie entière, tout en trouvant dans ces bagatelles puériles les plaisirs les plus vifs qu'on puisse imaginer. Personne ne consentirait davantage à payer le plaisir au prix des actions les plus basses, ne dût-il même jamais en ressentir la moindre peine. Ajoutez qu'il y a une foule de choses que nous rechercherions avec entraînement, quand bien même nous n'y

trouverions aucun plaisir : par exemple, voir, se souvenir, apprendre, avoir des vertus et des talents. Mais si l'on dit que le plaisir est nécessairement la suite de tous ces actes, je réponds que ceci importe fort peu, puisque nous n'en voudrions pas moins ces sensations, quand bien même il n'en sortirait pas le moindre plaisir pour nous.

§ 18. On doit donc maintenant reconnaître, je le suppose, que le plaisir n'est pas le souverain bien, que tout plaisir n'est pas désirable, et qu'il y a certains plaisirs désirables en soi, et d'autres qui diffèrent ou par leur espèce ou par les objets qui en sont la source. Mais en voilà suffisamment sur les théories qu'on a proposées pour expliquer le plaisir et la douleur.

1. ἄλογα. Nous dirions plutôt: non doués de raison.

2. *Philèbe*, 20e-22e ; 27d ; 60b-61b.

3. *Et par conséquent dans le nombre des choses durables qui ne changent pas aisément* (note du traducteur).

4. *Philèbe*, 24e, 31a.

5. μνηαμι χαὶ ἐλπίδεζ.

CHAPITRE III

§ 1. Qu'est-ce au fond que le plaisir ? Quel en est le caractère propre ? C'est ce que nous éclaircirons en reprenant la question dans son principe.

La vision à quelque moment qu'on l'observe est toujours complète, à ce qu'il semble, en ce sens qu'elle n'a besoin de rien qui, venant après elle, complète sa nature particulière. Sous ce rapport, le plaisir se rapproche de la vision. C'est une sorte de tout indivisible ; et l'on ne saurait, dans un temps quelconque, trouver un plaisir qui, en subsistant un temps plus long, devienne dans son espèce plus complet qu'il ne l'était d'abord. — § 2. C'est bien là encore une preuve nouvelle que ce n'est pas non plus un mouvement. Car tout mouvement s'accomplit dans un temps donné et vise toujours à une certaine fin, comme le mouvement de l'architecture n'est complet que quand elle a fait la construction qu'elle désire, soit que ce mouvement de l'architecture s'accomplisse, ou dans le temps tout entier dont il s'agit, ou dans telle portion déterminée de ce temps. Mais tous les mouvements sont incomplets dans les parties successives du temps, et ils diffèrent tous en espèce, et du mouvement entier et les uns des autres. Ainsi, l'agencement ou la taille des pierres est un mouvement autre que celui qui fait les baguettes d'une colonne ; et ces deux mouvements diffèrent de l'arrangement total du temple que l'on bâtit. C'est la construction du temple qui seule est complète ; car il n'y manque rien pour le dessein qu'on s'était d'abord proposé. Mais le mouvement qui s'applique à la base et celui qui s'applique au triglyphe de l'architrave sont incomplets ; car l'un et l'autre ne sont que les mouvements relatifs à une partie du tout ; ils diffèrent donc en espèce. On ne saurait dans un temps quelconque trouver un mouvement qui soit complet dans son espèce ; et si l'on veut en trouver un de ce genre, c'est uniquement celui qui correspond au temps entier. — § 3. Le même raisonnement peut s'appliquer à la marche, et à tous les autres mouvements. Par exemple, si la translation en général est un mouvement d'un endroit à un autre, ses différentes espèces sont aussi, le vol, la marche, le saut, et autres déplacements analogues. Mais non seulement les espèces diffèrent ainsi dans la translation totale ; dans la marche elle-même, il y a également de ces espèces diverses ; ainsi, marcher d'un endroit à un

autre n'est pas la même chose dans le stade entier, et dans une partie de ce même stade ; dans telle partie du stade, ou dans telle autre partie. Ce n'est pas non plus la même chose de décrire en marchant cette ligne ou cette autre ligne, attendu que non seulement on parcourt la ligne, mais encore qu'on la parcourt dans un certain lieu où elle est ; et que celle-ci est placée dans un autre lieu que celle-là. Du reste, j'ai fait ailleurs¹ un traité approfondi du mouvement. J'y ai démontré que le mouvement n'est pas toujours complet à tout instant de sa durée, que les multiples mouvements qui le constituent² sont incomplets, et qu'ils diffèrent spécifiquement, puisque la direction seule d'un point à un autre suffit pour en constituer une espèce nouvelle.

§ 4. Mais le plaisir au contraire est quelque chose de complet dans quelque temps qu'on le considère. On voit donc évidemment que le plaisir et le mouvement diffèrent absolument l'un de l'autre, et que le plaisir peut être rangé parmi les choses entières et complètes. Ce qui le prouve bien encore, c'est que le mouvement ne saurait se produire autrement qu'avec le temps et dans le temps, tandis que cette condition n'est pas imposée au plaisir ; car ce qui est dans l'instant indivisible et présent, est on peut dire un tout complet. Enfin tout ceci démontre clairement qu'on a tort de dire que le plaisir est un mouvement ou une génération. Ces deux termes ne sont pas applicables à tout indistinctement ; ils ne s'appliquent qu'à des choses qui sont divisibles et qui ne forment pas un tout. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne peut y avoir génération, ni de la vision, ni du point mathématique, ni de la monade ou unité. Pour aucune de ces choses, il n'y a ni une génération, ni un mouvement ; et pour le plaisir, il n'y en a pas davantage ; car le plaisir est quelque chose de complet et d'indivisible.

1. *Physique*, VI, VII et VIII.

2. ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς. Barthélemy Saint-Hilaire : *la plupart des mouvements sont incomplets* ; Voilquin : *les nombreux mouvements partiels sont incomplets* ; Tricot : *les multiples mouvements partiels dont il est composé sont imparfaits* ; Gauthier-Jolif : *les multiples mouvements partiels qui remplissent les fractions de la durée du mouvement total sont inachevés*.

CHAPITRE IV

§ 1. Chacun de nos sens n'est en acte que par rapport à l'objet qu'il peut sentir ; et le sens, pour agir complètement, doit être en bon état, relativement au plus excellent de tous les objets qui peuvent tomber sous ce sens particulier. C'est là, ce me semble, la définition la meilleure qu'on puisse donner de l'acte complet¹. Et peu importe du reste que l'on dise que c'est le sens lui-même qui agit, ou l'être dans lequel ce sens est placé. Dans toutes les circonstances, l'acte le meilleur est celui de l'être qui est le mieux disposé par rapport au plus parfait des objets qui sont soumis à cet acte spécial. Et cet acte n'est pas seulement l'acte le plus complet, il est aussi le plus agréable ; car dans toute espèce de sensation, il peut y avoir plaisir, de même qu'il y a plaisir également dans la pensée² et dans la recherche des principes³. La sensation la plus complète est la plus agréable ; et la plus complète est celle de l'être qui est bien disposé, je le répète, par rapport à la meilleure de toutes les choses qui sont accessibles à cette sensation. — § 2. Le plaisir achève l'acte et le complète ; mais il ne le complète pas de la même façon que le complètent l'objet sensible et la sensation, quand tous deux sont en bon état, pas plus que la santé et le médecin ne sont à titre égal causes qu'on se porte bien. — § 3. Qu'il y ait du plaisir dans toute espèce de sensation, c'est ce qu'on voit sans la moindre peine ; car on dit ordinairement que l'on trouve du plaisir à voir telle ou telle chose et à en entendre telle ou telle autre ; et il est évident que là où le plaisir est le plus grand, c'est où la sensation est la plus vive et où elle agit relativement à un objet de son genre spécial. Toutes les fois que l'être senti et l'être sentant seront dans ces conditions, il y aura plaisir, puisqu'il y aura tout à la fois, et ce qui doit le produire et ce qui doit l'éprouver. — § 4. Si le plaisir complète l'acte, ce n'est pas comme le ferait un mode d'être⁴ qui existerait dans l'acte préalablement ; c'est plutôt comme une fin qui vient se joindre au reste, ainsi que la fleur de la jeunesse se joint à l'âge mûr qu'elle anime⁵. Tant que l'objet sensible ou l'objet de l'intelligence demeure tout ce qu'il doit être, et que d'autre part l'être qui le perçoit ou qui le comprend demeure aussi en bon état, le plaisir se produira dans l'acte ; car l'être qui est passif et celui qui agit, restant entre eux dans le même rapport, et leur condition ne changeant pas, le même résultat devra naturellement se produire. - § 5. Mais s'il en est ainsi, comment donc le plaisir qu'on ressent n'est-il pas continu ? Ou

comment la peine, si l'on veut, n'est-elle pas plus continue que le plaisir ? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement ; et le plaisir n'a pas ce privilège plus que le reste ; car il n'est que la conséquence de l'acte⁶. Certaines choses nous font plaisir uniquement, parce qu'elles sont nouvelles ; et c'est par là même que plus tard elles ne nous en font plus autant. Dans le premier moment, la pensée s'y est appliquée, et elle agit sur ces choses avec intensité, comme dans l'acte de la vue, quand on regarde de près quelque chose. Mais ensuite cet acte n'est plus aussi vif ; il se relâche ; et voilà pourquoi aussi le plaisir languit et se passe. — § 6. Mais on peut supposer que si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aussi aiment la vie. La vie est une sorte d'acte, et chacun agit dans les choses et pour les choses qu'il aime le plus, comme le musicien agit par l'organe de l'ouïe pour la musique qu'il aime entendre, comme agit l'homme passionné pour la science par l'effort de son esprit⁷ qu'il applique aux spéculations⁸, et comme chacun agit dans sa sphère. Mais le plaisir complète les actes ; et par suite, il complète la vie que tous les êtres désirent conserver ; et c'est là ce qui les justifie de rechercher le plaisir, puisque pour chacun d'eux il complète la vie que tous ils aiment avec ardeur. — § 7. Quant à la question de savoir si l'on aime la vie pour le plaisir ou le plaisir pour la vie, nous la laisserons pour le moment de côté. Ces deux choses nous paraissent tellement liées entre elles qu'il n'est pas possible de les séparer ; car sans acte, pas de plaisir ; et le plaisir est toujours nécessaire pour compléter l'acte.

1. τελεία ἐνέργεια.

2. διάνοια.

3. θεωρία. Barthélemy Saint-Hilaire : *dans la simple contemplation*.

4. ἔξις. Barthélemy Saint-Hilaire : *une qualité*.

5. ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενον τι τέλοζ, οἷον τοῖς ἀχμαίοις ἡ ὥρα. Barthélemy Saint-Hilaire : *ainsi que la fleur de la jeunesse se joint à l'âge heureux qu'elle anime* ; Voilquin : *comme la beauté pour ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse* ; Tricot : *de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse* ; Gauthier-Jolif : *comme vient s'ajouter par surcroît, à la force de l'âge, la beauté*. L'αχμη : l'âge mûr.

6. ἔπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. Voilquin : *puisqu'il accompagne l'activité* ; Tricot : *puisqu'il est l'accompagnement de l'acte* ; Gauthier-Jolif : *car le plaisir fait suite à l'activité*.

7. διάνοια.

8. θεωρήματα.

CHAPITRE V

§ 1. Ces considérations doivent nous faire comprendre pourquoi aussi les plaisirs diffèrent en espèce. C'est que les choses qui sont d'espèces différentes ne peuvent être complétées que par des choses qui sont également différentes en espèce. On peut prendre, pour exemple, toutes les choses de la nature et les œuvres de l'art, les animaux et les arbres, les tableaux et les statues, les maisons et les meubles. Tout de même encore les actes qui sont spécifiquement différents, ne peuvent être complétés que par des choses différentes¹ en espèce. — § 2. Ainsi, les actes de la pensée diffèrent des actes des sens ; et ceux-ci ne diffèrent pas moins d'espèce entre eux. Les plaisirs qui les complètent devront donc différer aussi. La preuve, c'est que chaque plaisir est propre exclusivement à l'acte qu'il complète, et que ce plaisir spécial accroît encore l'énergie de l'acte lui-même. On juge d'autant mieux les choses, et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de plaisir ; témoins les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique, et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre tous les détails ; témoins tous ceux qui aiment la musique, ceux qui aiment l'architecture, ou qui ont tel autre goût, et qui réussissent merveilleusement chacun dans leur genre, parce qu'ils s'y plaisent. Ainsi, le plaisir contribue toujours à augmenter l'acte et le talent. Or, tout ce qui tend à fortifier les choses leur est propre et convenable ; et quand les choses sont d'espèces diverses, ce sont aussi des choses d'espèces différentes qui leur peuvent si bien convenir en les complétant. — § 3. Une preuve plus frappante encore de ceci, c'est qu'alors les plaisirs qui viennent d'une autre source sont des obstacles aux actes spéciaux. Ainsi, le musicien est incapable de prêter la moindre attention aux discours qu'on lui tient, s'il entend le son d'un instrument dont on joue près de lui. Il se plaît mille fois plus à la musique qu'à l'acte présent auquel on l'invite ; et le plaisir qu'il prend à écouter cette flûte, détruit en lui l'acte relatif à la conversation qu'il devrait suivre. — § 4. La distraction est la même dans tous les autres cas où l'on fait deux actes à la fois ; le plus agréable trouble nécessairement l'autre. Si, entre les deux actes, il y a une grande différence de plaisir, le trouble est d'autant plus profond ; et il va même jusqu'à ce point que l'acte le plus énergique empêche absolument qu'on puisse accomplir l'autre. C'est ce qui explique que, quand on prend un trop

vif plaisir à une chose, on est entièrement incapable d'en faire une autre, tandis que, quand on peut en faire d'autres, c'est qu'on ne se plaît que médiocrement à la première. Voyez plutôt dans les théâtres si les gens qui se permettent d'y manger des friandises, n'en mangent pas surtout au moment où de mauvais acteurs sont en scène. — § 5. Le plaisir spécial qui accompagne les actes², leur donnant plus de précision et les rendant à la fois plus durables et plus parfaits, tandis que le plaisir étranger à ces actes les gêne et les corrompt, il s'ensuit que ces deux sortes de plaisirs sont profondément différents. Les plaisirs étrangers font à peu près le même effet que les peines qui sont spéciales aux actes. Ainsi, les peines, spéciales à certains actes, les détruisent et les empêchent : par exemple, si telle personne n'aime point et répugne à écrire, si telle autre répugne à calculer ; l'une n'écrit pas, et l'autre ne calcule point, parce que cet acte leur est pénible. Ainsi, les actes sont affectés d'une façon toute contraire par les plaisirs et par les peines qui lui sont propres. J'entends par propres les plaisirs ou les peines qui viennent de l'acte même pris en soi. Les plaisirs étrangers, je le répète, produisent un effet analogue à celui que produirait la peine spéciale. Ainsi qu'elle, ils détruisent l'acte, bien que ce soit par des moyens qui ne se ressemblent point. — § 6. Comme les actes diffèrent en ce qu'ils sont bons ou mauvais, et que certains actes sont à rechercher, d'autres à fuir, et que d'autres sont indifférents, il en est de même aussi des plaisirs qui s'attachent à ces actes. Il y a un plaisir propre pour chacun de nos actes en particulier. Le plaisir propre à un acte vertueux est un plaisir honnête ; c'est un plaisir coupable pour un mauvais acte ; car les passions³ qui s'adressent aux belles choses sont dignes de louanges, de même que sont dignes de blâme celles qui s'adressent aux choses honteuses. Les plaisirs qui se trouvent dans les actes mêmes, leur sont encore plus particulièrement propres que les désirs de ces actes. Les désirs sont séparés des actes, et par le temps où ils se produisent, et par leur nature spéciale ; les plaisirs au contraire se rapprochent intimement des actes, et ils en sont si peu distincts, qu'on peut se demander, non sans quelque incertitude, si l'acte et le plaisir ne sont pas tout à fait une seule et même chose. — § 7. Bien certainement le plaisir n'est pas la pensée⁴ ni la sensation⁵ ; il serait absurde de le prendre pour l'une ou pour l'autre ; et s'il paraît leur être identique, c'est qu'il n'est pas possible de l'en séparer. Mais, de même que les actes des sens sont différents, de même aussi le sont leurs plaisirs. La vue diffère du toucher par sa pureté et sa justesse ; l'ouïe et l'odorat diffèrent du goût. Les plaisirs de chacun de ces sens diffèrent également. Les plaisirs de la pensée ne sont pas moins différents de tous ceux-là, et tous les plaisirs dans chacun de ces deux ordres diffèrent

spécifiquement les uns des autres. — § 8. Il semble même qu'il y a pour chaque animal un plaisir qui n'est propre qu'à lui, comme il y a pour lui un genre d'action spéciale ; et ce plaisir est celui qui s'applique spécialement à son acte. C'est ce dont on peut se convaincre par l'observation de chacun des animaux. Le plaisir du chien est tout autre que celui du cheval ou de l'homme, comme le remarque Héraclite, quand il dit :

« Un âne choisirait de la paille au lieu d'or⁶. »

C'est que le foin, qui est une nourriture, est plus agréable que l'or pour les ânes. Ainsi, pour les êtres d'espèce diverse, les plaisirs diffèrent aussi spécifiquement ; et il est naturel de croire que les plaisirs des êtres d'espèces identiques ne sont pas dissemblables en espèce. — § 9. Toutefois, pour les hommes, la différence est énorme d'un individu à un autre. Les mêmes objets attristent les uns et charment les autres ; ce qui est pénible et odieux pour ceux-ci, est doux et aimable pour ceux-là. La même différence se produit physiquement pour les choses de saveur douce et qui flattent le goût. Ainsi, une même saveur ne fait pas une impression pareille sur l'homme qui a la fièvre et sur l'homme bien portant ; la chaleur n'agit pas de même sur le malade et sur l'homme en pleine santé ; et pareillement pour une foule d'autres choses. — § 10. Dans tous ces cas, la qualité réelle et vraie des choses, est, à ce qu'il me semble, celle que leur trouve l'homme bien organisé ; et si ce principe est exact, comme je le crois, la vertu⁷ est la vraie mesure de chaque chose. L'homme de bien, en tant que tel, en est le seul juge ; et les vrais plaisirs sont ceux qu'il prend pour des plaisirs, et les jouissances qu'il se donne sont les jouissances véritables. D'ailleurs, que ce qui lui semble pénible soit agréable pour un autre, il n'y a pas du tout lieu de s'en étonner. Il y a parmi les hommes une foule de corruptions et de vices ; les plaisirs que se créent ces êtres dégradés ne sont pas des plaisirs ; ils n'en sont que pour eux, et pour les êtres organisés comme ils le sont eux-mêmes. — § 11. Quant aux plaisirs que tout le monde unanimement trouve honteux, il est clair qu'on ne doit pas les appeler des plaisirs, si ce n'est pour les gens dépravés. Mais parmi les plaisirs qui semblent honnêtes, quel est le plaisir particulier à l'homme ? Et quelle est la nature de ce plaisir ? N'est-il pas évident que c'est le plaisir qui résulte des actes que l'homme accomplit ? Car les plaisirs suivent les actes et les accompagnent. Qu'il n'y ait d'ailleurs qu'un seul acte vraiment humain, ou qu'il y en ait plusieurs, il est clair que les plaisirs qui, pour l'homme complet et vraiment heureux, viennent compléter ces actes, doivent proprement passer pour les vrais plaisirs de l'homme.

Les autres ne viennent qu'en seconde ligne et sont susceptibles de bien des degrés, comme les actes eux-mêmes auxquels ils s'appliquent.

1. διὰ δὲ ἀποφροσύνης. Barthélemy Saint-Hilaire : *par ses plaisirs* ; Voilquin : *par d'autres* [activités] ; Tricot : *par des causes* ; Gauthier-Jolif : *par des choses*.

2. ἐνέργεια.

3. ἐπιθυμία.

4. διάνοια.

5. αἴσθησις.

6. Fragment 9.

7. ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός : la vertu et l'homme bon.

CHAPITRE VI

§ 1. Après avoir étudié les diverses espèces de vertus, d'amitiés et de plaisirs, il nous reste à tracer une rapide esquisse du bonheur¹, puisque nous reconnaissons qu'il est la fin de toutes les actions de l'homme. En récapitulant ce que nous en avons dit, nous pourrions abrégé notre discours.

§ 2. Nous avons établi que le bonheur n'est pas une simple manière d'être² purement passive ; car alors il pourrait se trouver dans l'homme qui dormirait durant sa vie entière, qui mènerait la vie végétative d'une plante, et qui éprouverait les plus grands malheurs. Mais si cette idée du bonheur est inacceptable, il faut le placer bien plutôt dans un acte³ d'une certaine espèce, comme je l'ai fait voir antérieurement. Or, parmi les actes, il y en a qui sont nécessaires ; il y en a qui peuvent être l'objet d'un libre choix, soit en vue d'autres objets, soit en vue d'eux-mêmes. Il est par trop clair qu'il faut placer le bonheur parmi les actes qu'on choisit et qu'on désire pour eux-mêmes, et non parmi ceux qu'on cherche pour d'autres. Le bonheur ne doit avoir besoin de rien ; et il doit se suffire⁴ parfaitement. — § 3. Les actes désirables en soi sont ceux où l'on n'a rien à rechercher au-delà de l'acte lui-même ; et on estime⁵ que ce sont les actes conformes à la vertu. Car faire des choses belles et honnêtes, c'est précisément un de ces actes qu'on doit rechercher pour eux seuls. On peut même ranger dans la classe des choses désirables pour elles-mêmes, les simples amusements ; car on ne les recherche pas en général pour d'autres choses qu'eux. Mais bien des fois ces amusements nous nuisent plus qu'ils ne nous servent, s'ils nous font négliger et les soins de notre santé et les soins de notre fortune. Et pourtant, la plupart de ces gens dont on envie le bonheur, n'ont rien de plus pressé que de se livrer à ces divertissements. Aussi, les tyrans font-ils le plus grand cas de ceux qui se montrent aimables et faciles dans ces sortes de plaisirs ; car les flatteurs se rendent agréables dans les choses que les tyrans désirent, et les tyrans à leur tour ont besoin de gens qui les amusent. Le vulgaire s'imagine que ces divertissements font une partie du bonheur, parce que ceux qui jouissent du pouvoir sont les premiers à y perdre leur temps. — § 4. Mais la vie de ces hommes-là ne peut guère servir d'exemple ni de preuve. La vertu et l'intellect⁶, source unique de toutes les actions honnêtes, ne sont pas les compagnes obligées du pouvoir ; et ce n'est pas parce que ces gens-là,

incapables comme ils le sont de goûter un plaisir délicat et vraiment libre, se jettent sur les plaisirs du corps, leur seul refuge, qu'ils doivent nous faire prendre ces plaisirs grossiers pour les plus désirables. Les enfants aussi croient que ce qu'ils apprécient le plus est ce qu'il y a de plus précieux au monde. Mais il est tout simple que, de même que les hommes faits et les enfants donnent leur estime à des choses fort différentes, de même aussi les méchants et les bons donnent la leur à des choses tout opposées. — § 5. Je le répète, quoique je l'aie dit bien souvent déjà, les choses vraiment belles et aimables sont les choses qui ont ce caractère aux yeux de l'homme vertueux⁷ ; et comme pour chaque individu l'acte qui obtient sa préférence est celui qui est conforme à sa propre manière d'être⁸, pour l'homme vertueux c'est l'acte conforme à la vertu.

§ 6. Le bonheur ne consiste donc pas dans l'amusement ; il serait absurde que l'amusement fût le but de la vie ; il serait absurde de travailler durant toute sa vie et de souffrir rien qu'en vue de s'amuser. On peut dire, en effet, de toutes les choses du monde, qu'on ne les désire jamais que pour une autre chose, excepté toutefois le bonheur ; car c'est lui qui est le but⁹. Mais s'appliquer et se donner de la peine, encore une fois, uniquement pour arriver à se divertir, cela paraît aussi par trop insensé et par trop puéril. Selon Anacharsis¹⁰, il faut s'amuser pour s'appliquer ensuite sérieusement, et il a toute raison. Le divertissement est une sorte de repos¹¹ ; et comme on ne saurait travailler sans relâche, le délassement est un besoin. Mais le repos n'est certes pas le but de la vie ; car il n'a jamais lieu qu'en vue de l'acte qu'on veut accomplir plus tard. La vie heureuse est la vie conforme à la vertu ; et cette vie est sérieuse et appliquée ; elle ne se compose pas de vains amusements. — § 7. Les choses sérieuses paraissent en général fort au-dessus des plaisanteries et des badinages ; et l'acte de la partie la meilleure de nous, ou de l'homme le meilleur, passe toujours aussi pour l'acte le plus sérieux. Or, l'acte du meilleur vaut mieux aussi par cela même ; et il donne plus de bonheur. — § 8. L'être le moins relevé, ou un esclave, peut jouir des biens du corps tout autant que le plus distingué des hommes. Cependant, on ne peut pas reconnaître le bonheur dans un être avili par l'esclavage¹², si ce n'est comme on lui reconnaît la vie. Mais le bonheur ne consiste pas dans ces misérables passe-temps ; il consiste dans les actes conformes à la vertu, comme on l'a déjà dit antérieurement.

1. εὐδαιμονία.

2. ἔξις.

3. ἐνέργεια.

4. ἀλλ' αὐτάρχεις.

5. τοιαῦται δ' εἶναι δοχοῦσιν. Barthélemy Saint-Hilaire : *et, selon moi*.

6. νοῦς.

7. σπουδαῖος.

8. ἔξις.

9. τέλος.

10. *Compté parmi les sages de la Grèce, tout étranger et tout barbare qu'il était* (note du traducteur). Anacharsis (VI^e siècle) était originaire de la Scythie, au nord de la mer Noire.

11. ἀναπαύσις.

12. *Aristote obéit aux préjugés de son temps contre les esclaves. Comme l'esclave n'est dans ses théories qu'une partie du maître, il est clair que c'est le maître seul qui peut être heureux. Voir la Politique, livre I, chap. II. Cf. le chapitre « liberté et esclavage » dans nos Chemins d'Aristote.*

CHAPITRE VII

§ 1. Si le bonheur ne peut être que l'acte conforme à la vertu, il est tout naturel que ce soit l'acte conforme à la vertu la plus haute, c'est-à-dire la vertu de la partie la meilleure de notre être. Que ce soit dans l'homme l'intellect¹ ou telle autre partie, qui, suivant les lois de la nature, paraisse faite pour commander et conduire, et pour avoir l'intelligence des choses vraiment belles et divines ; que ce soit quelque chose de divin en nous, ou du moins ce qu'il y a de plus divin de tout ce qui est dans l'homme, l'acte de cette partie conforme à sa vertu propre doit être le bonheur parfait ; et nous avons dit que cette activité est celle qui s'enquiert des principes².

§ 2. Cette théorie semble de tout point s'accorder et avec les principes que nous avons antérieurement établis, et avec la vérité. D'abord, cet acte est sans contredit l'acte le meilleur, l'intellect étant la plus précieuse des choses qui sont en nous, et de toutes celles qui sont accessibles à la connaissance de l'intellect lui-même. De plus, cette activité est celle dont nous pouvons le mieux soutenir la continuité ; car nous pouvons penser³ bien plus longtemps de suite, que nous ne pouvons faire quelque autre chose que ce soit. — § 3. D'autre part, nous croyons que le plaisir doit se mêler au bonheur ; et de toutes les activités conformes à la vertu, celle qui nous charme et nous plaît davantage, c'est, de l'aveu de tout le monde, l'exercice de la sagesse⁴. Les plaisirs que procure la philosophie⁵ semblent donc admirables, et par leur pureté, et par leur certitude ; et c'est là ce qui fait qu'il y a mille fois plus de bonheur encore à savoir qu'à chercher la science. — § 4. Cette indépendance⁶ dont on parle tant, se trouve surtout dans la vie intellectuelle⁷. Sans doute, les choses nécessaires à l'existence font besoin au sage, comme à l'homme juste, comme au reste des hommes. Mais en admettant qu'ils en soient également pourvus et comblés, le juste a encore besoin de gens envers lesquels et avec lesquels il exerce sa justice. De même aussi, l'homme tempérant, l'homme courageux, et tous les autres sont dans la même nécessité d'être en relation avec autrui. Le sage⁸, au contraire, le savant peut encore, en étant tout seul avec lui-même, se livrer à la recherche des principes⁹ ; et plus il est sage, plus il s'y livre¹⁰. Je ne veux pas dire qu'il ne vaille pas mieux pour lui d'avoir des compagnons de son travail ; mais le sage n'en est pas moins le plus indépendant¹¹ des hommes et le plus en état de se suffire. — § 5. On dirait en outre que cette vie de la pensée est la

seule qui soit aimée pour elle-même ; car il ne résulte rien de cette vie que la vision des principes¹², tandis que dans toutes les choses où l'on doit agir, on poursuit toujours un résultat plus ou moins étranger à l'action.

§ 6. On peut soutenir encore que le bonheur consiste dans le loisir¹³. On ne travaille que pour arriver au loisir ; on ne fait la guerre que pour obtenir la paix. Or, toutes les vertus pratiques agissent et s'exercent, soit dans la politique, soit dans la guerre. Mais les actes qu'elles exigent paraissent ne pas laisser à l'homme un instant de relâche, spécialement ceux de la guerre, d'où le loisir¹⁴ est absolument banni. Aussi, personne ne veut-il jamais la guerre, ou ne prépare-t-il même la guerre pour la guerre toute seule. Il faudrait être un véritable assassin pour se faire des ennemis de ses amis, et provoquer à plaisir des combats et des massacres. Quant à la vie de l'homme politique, elle est aussi peu dépourvue de loisir¹⁵ que celle de l'homme de guerre. Outre la conduite des affaires de l'État, il faut qu'il s'occupe sans cesse de conquérir le pouvoir et les honneurs, ou du moins, d'assurer son bonheur personnel et celui de ses concitoyens individuellement ; car ce bonheur-là est fort différent, il est à peine besoin de le dire, du bonheur général de la société ; et nous le distinguons soigneusement dans nos recherches. — § 7. Ainsi donc, parmi les actes conformes à la vertu, ceux de la politique et de la guerre peuvent bien l'emporter sur les actes en éclat et en importance ; mais ces activités sont étrangères au loisir¹⁶ et visent toujours à un but étranger ; elles ne sont pas recherchées pour elles-mêmes. Tout au contraire, l'activité de l'intellect qui s'enquiert des principes¹⁷ suppose une application beaucoup plus sérieuse ; il n'a pas d'autre but que lui seul, et il porte avec lui son plaisir qui lui est exclusivement propre, et qui augmente encore l'intensité de l'activité. Ainsi, et l'indépendance qui se suffit, et le loisir et la persistance¹⁸, autant du moins que l'homme peut en avoir, et tous les avantages analogues qu'on attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans cette activité. Il n'y a donc qu'elle, bien certainement, qui soit le bonheur parfait de l'homme. Mais j'ajoute : pourvu qu'elle remplisse l'étendue entière de sa vie ; car aucune des conditions qui se rattachent au bonheur ne peut être incomplète.

§ 8. Peut-être, d'ailleurs, cette noble vie est-elle au-dessus des forces de l'homme ; ou du moins, l'homme peut vivre ainsi non pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Et autant ce divin principe est au-dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est supérieur à tout autre acte, quel qu'il soit, conforme à la vertu. Mais si l'intellect¹⁹ est

quelque chose de divin par rapport au reste de l'homme, la vie selon l'intellect²⁰ est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. Il ne faut donc pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, et à l'être mortel de ne songer qu'à des choses mortelles comme lui. Loin de là, il faut que l'homme s'immortalise autant que possible ; il faut qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui le composent. Si ce principe n'est rien par la place étroite qu'il occupe, il n'en est pas moins infiniment supérieur à tout le reste en puissance et en dignité. — § 9. C'est lui qui, à mon sens, constitue chacun de nous et en fait un individu, puisqu'il en est la partie dominante et supérieure ; et ce serait une absurdité à l'homme de ne pas adopter sa propre vie, et d'aller adopter en quelque sorte celle d'un autre. Le principe que nous posons naguère s'accorde parfaitement avec ce que nous disons ici : ce qui est propre à un être et conforme à sa nature, est en outre ce qui pour lui est le meilleur et le plus agréable. Or, pour l'homme, ce qui lui est le plus propre, c'est la vie de l'intellect²¹ ; puisque l'intellect est vraiment tout l'homme ; et par conséquent, la vie selon l'intellect est aussi la vie la plus heureuse que l'homme puisse mener.

1. νοῦς. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'entendement*.

2. θεωρητική. Barthélemy Saint-Hilaire : *cet acte est celui de la pensée et de la contemplation* ; Voilquin : [cette activité] *est contemplative* ; Tricot : *que cette activité soit théorétique* ; Gauthier-Jolif : *cette activité est une activité contemplative*.

3. θεωρεῖν.

4. σοφία. Barthélemy Saint-Hilaire : *de la sagesse et de la science*.

5. φιλοσοφία.

6. αὐτάρχεια.

7. θεωρητικὴν. Barthélemy Saint-Hilaire : *vie intellectuelle et contemplative*.

8. σοφός.

9. θεωρεῖν. Barthélemy Saint-Hilaire : *à l'étude et à la contemplation*.

10. χαὶ ὅσω ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον. Voilquin : *et plus sa sagesse est grande, mieux il s'y consacre* ; Tricot : *et il est même d'autant plus sage qu'il contemple dans cet état davantage* ; Gauthier-Jolif : *et meilleur philosophe il est, plus il le peut*.

11. αὐταρχέστατος.

12. θεωρεῖσθαι. Barthélemy Saint-Hilaire : *que la science et la contemplation*.

13. σχολή : le loisir, qui doit être distingué du repos (ἀνάπαυσις). Barthélemy Saint-Hilaire : *le repos et la tranquillité*.

14. ἄσχολοι. Barthélemy Saint-Hilaire : *le repos*.
15. ἄσχολος. Barthélemy Saint-Hilaire : *aussi peu tranquille*.
16. ἄσχολοι. Barthélemy Saint-Hilaire : *ces actes sont pleins d'agitation*.
17. τοῦ νοῦ ἐνέργεια... θεωρητικὴ οὐσα. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'acte de la pensée et de l'entendement, contemplatif comme il est* ; Voilquin : *activité de l'esprit...* [a un] *caractère contemplatif* ; Tricot : *activité de l'intellect, activité contemplative* ; Gauthier-Jolif : [l'] *activité de l'intellect... est une activité contemplative*.
18. καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον. Barthélemy Saint-Hilaire : *la tranquillité et le calme* ; Voilquin : *le loisir, l'absence de fatigue* ; Tricot : *la vie de loisir, l'absence de fatigue* ; Gauthier-Jolif : *le loisir, la durée illimitée*.
19. νοῦς. Barthélemy Saint-Hilaire : *entendement*.
20. κατὰ τοῦτον βίος. Barthélemy Saint-Hilaire : *la vie propre de l'entendement*.
21. τὸν νοῦν βίος. Barthélemy Saint-Hilaire : *vie de l'entendement*.

CHAPITRE VIII

§ 1. La vie qu'on peut placer au second rang, après cette vie supérieure, c'est la vie selon les autres vertus¹ ; car les activités qui se rapportent à nos facultés secondaires, sont des actes purement humains. Ainsi, nous faisons des actes de justice et de courage, nous pratiquons telles autres vertus dans le commerce ordinaire de la vie, nous échangeons avec nos semblables des services, et nous entretenons avec eux des relations de mille sortes, comme nous cherchons aussi, en fait de sentiments, à rendre à chacun d'eux ce qui lui est dû ; mais tous ces actes-là ne semblent avoir qu'une portée toute humaine. — § 2. Il en est même quelques-uns qui paraissent ne tenir qu'à des qualités du corps ; et dans beaucoup de cas, la vertu morale² se lie étroitement aux passions. — § 3. Du reste, la prudence s'allie fort bien aussi à la vertu morale, de même que cette vertu s'allie réciproquement à la prudence ; car les principes de la prudence se rapportent intimement aux vertus morales, et la règle de ces vertus se trouve tout à fait conforme à celles de la prudence. Mais les vertus morales, étant de plus mêlées aux passions, elles concernent, à vrai dire, le composé³ qui constitue l'homme. Les vertus du composé sont simplement humaines ; par conséquent, la vie qui pratique ces vertus, et le bonheur que ces vertus procurent, sont purement humains. Quant au bonheur de l'intellect, il est complètement à part. Mais je ne veux pas revenir sur ce que j'en ai dit ; car pousser plus loin et préciser des détails, ce serait dépasser le but que nous nous proposons ici.

§ 4. J'ajoute seulement que le bonheur de l'intellect ne semble presque pas exiger de biens extérieurs, ou plutôt qu'il lui en faut bien moins qu'au bonheur résultant de la vertu morale. Les choses absolument nécessaires à la vie sont des conditions indispensables pour l'un et pour l'autre ; et à cet égard ils sont tout à fait sur la même ligne. Sans doute, l'homme qui se consacre à la vie civile et politique, a davantage à s'occuper du corps et de tout ce qui s'y rapporte ; mais cependant, il y a toujours sur ce point assez peu de différence. Au contraire, pour l'activité la différence est énorme. Ainsi, l'homme libéral et généreux aura besoin d'une fortune pour exercer sa libéralité ; et l'homme juste n'en sentira pas moins la nécessité pour rendre mutuellement aux autres ce qu'il en a reçu ; car on ne voit pas les intentions, et les gens les plus iniques feignent bien aisément l'intention de vouloir être justes. L'homme de

courage, de son côté, a besoin d'un certain pouvoir également, pour accomplir les actes conformes à la vertu qui le distingue. L'homme tempérant lui-même a besoin de quelque aisance ; car sans cette facilité à se satisfaire, comment saurait-on s'il est tempérant, ou s'il n'est pas tout autre chose ? — § 5. C'est une question de savoir, si le point capital dans la vertu, c'est la décision réfléchie ou bien si ce sont les actions⁴, la vertu pouvant sembler se trouver à la fois des deux côtés. A mon sens, évidemment, il n'y a de vertu complète qu'à ces deux conditions réunies. Mais pour les actions, il faut toujours bien des choses ; et plus elles sont grandes et belles, plus il en faut. — § 6. Loin de là ; pour l'homme qui s'enquiert des principes⁵, il n'est besoin de rien de tout cela ; on pourrait même dire que ce serait autant d'obstacles, du moins pour la vision des principes⁶. Mais comme c'est en tant qu'on est homme et qu'on vit avec les autres, qu'on s'attache à pratiquer la vertu, on aura besoin de toutes ces ressources matérielles pour jouer son rôle d'homme⁷ dans la société.

§ 7. Mais voici une autre preuve que le parfait bonheur se déploie dans la vision des principes⁸. Toujours nous supposons comme incontestable que les Dieux sont les plus heureux et les plus fortunés de tous les êtres. Or, quels actes peut-on convenablement attribuer aux Dieux ? Est-ce la justice ? Mais ne serait-ce pas en donner une idée bien ridicule que de croire qu'ils passent entre eux des conventions, qu'ils se restituent des dépôts, et qu'ils ont mille autres relations du même genre ? Ou peut-on davantage leur attribuer des actes de courage, le mépris des dangers, la constance dans les périls, qu'ils affronteraient par honneur ? Ou bien encore, leur prêterait-on des actes de libéralité ? Dans ce cas, à qui donneraient-ils ? Mais alors il faut aller jusqu'à cette absurdité de leur supposer aussi de la monnaie ou des expédients tout aussi relevés. D'autre part, s'ils sont tempérants, quel beau mérite pour eux ? Et n'est-ce pas les louer très grossièrement que de dire qu'ils n'ont pas de honteuses passions ? En parcourant ainsi le détail des actions que l'homme peut faire, toutes véritablement sont bien petites pour les Dieux, et tout à fait indignes de leur majesté. Cependant le monde entier croit à leur existence ; par conséquent on croit aussi qu'ils agissent ; car apparemment ils ne dorment pas toujours comme Endymion⁹. Mais, si de l'être vivant on retranche l'idée d'agir¹⁰, et à plus forte raison l'idée de faire quelque chose d'extérieur¹¹, que lui reste-t-il encore si ce n'est la vision des principes¹² ? Ainsi donc, l'acte¹³ de Dieu, qui l'emporte en bonheur sur tout autre acte, n'est autre que la vision des principes¹⁴, et l'acte qui, chez les humains, se rapproche le plus intimement de celui-là, est aussi l'acte qui leur assure le plus de félicité.

§ 8. Ajoutez encore cette autre considération, que le reste des animaux ne participent pas au bonheur, parce qu'ils sont absolument incapables et privés de cet acte. Pour les Dieux, l'existence toute entière est heureuse ; pour les hommes, elle n'est heureuse que dans la mesure où elle est une imitation de cet acte divin ; et pour les autres animaux, pas un n'a de part au bonheur, parce que pas un ne participe à la recherche des principes¹⁵. Aussi loin que va la recherche des principes¹⁶, aussi loin va le bonheur ; et les êtres qui sont les plus capables de rechercher¹⁷, sont aussi les plus heureux, non point par accident¹⁸, mais par l'effet même de cette activité ; car elle est en soi d'un prix infini ; et je me résume en disant que le bonheur peut être regardé comme une sorte de vision des principes¹⁹.

1. χατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. Barthélemy Saint-Hilaire : *conforme à toute vertu autre que la sagesse et la science*.

2. Nous supprimons la glose de Barthélemy Saint-Hilaire : *du cœur*.

3. De passion et de raison.

4. ἡ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'intention... ou les actes* ; Voilquin : *le choix raisonné ou dans les actes* ; Tricot : *le choix délibéré ou la réalisation de l'acte* ; Gauthier-Jolif : *l'intention ou les actes extérieurs*.

5. τῷ δὲ θεωροῦντι. Barthélemy Saint-Hilaire : *pour le bonheur que procure l'intelligence et la réflexion... pour l'acte de celui qui s'y livre* ; Voilquin : *l'homme qui s'adonne à la contemplation* ; Tricot : *l'homme livré à la contemplation* ; Gauthier-Jolif : *au contemplatif*.

6. θεωρία. Barthélemy Saint-Hilaire : *pour la contemplation et la pensée*.

7. Tricot croit nécessaire de préciser : *en tant que σύνθετον* [composé] (p. 518). Dans la perspective d'Aristote, il ne peut être question que de l'homme tout court : Aristote ne conçoit pas l'être humain comme un pur esprit.

8. θεωρητικὴ τίς ἐστὶν ἐνέργεια. Barthélemy Saint-Hilaire : *un acte de pure contemplation* ; Voilquin et Gauthier-Jolif : *une activité contemplative* ; Tricot : *une certaine activité théorétique*.

9. Endymion, simple berger, fut aimé de la déesse Séléné. Zeus lui accorda une étrange immortalité : le sommeil éternel. Chaque nuit, Séléné va rejoindre son amant dans une caverne, sans le réveiller.

10. πράττειν.

11. ποιεῖν.

12. θεωρία.

13. ἐνέργεια.

14. θεωρητικὴ ἂν εἴν. Barthélemy Saint-Hilaire : *est purement contemplatif*.

15. ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινοῦται θεωρία. Barthélemy Saint-Hilaire : *ne participe à cette faculté de la pensée et de la contemplation.*

16. θεωρία.

17. θεωρεῖν.

18. χατὰ συμπερηχός.

19. θεωρία. Barthélemy Saint-Hilaire : *contemplation.*

CHAPITRE IX

§ 1. Cependant, comme on est homme, on a besoin aussi pour être heureux du bien-être extérieur. La nature de l'homme prise en elle-même ne suffit pas¹ pour la recherche des principes². Il faut en outre que le corps se porte bien, qu'il ait les aliments indispensables et qu'il reçoive tous les soins qu'il exige. Pourtant, il ne faudrait pas aller croire que l'homme pour être heureux ait besoin de bien des choses et de bien grandes ressources, quoique de fait il ne puisse pas être complètement heureux sans ces biens extérieurs. La suffisance à soi³ de l'homme est bien loin d'exiger l'excès, non plus que l'usage des biens qu'il possède, non plus que son activité. — § 2. Il est possible de faire les plus belles actions sans être le dominateur de la terre et des mers, puisque l'on peut même dans les conditions les plus modestes agir suivant la vertu. On peut voir ceci bien clairement en remarquant que les simples particuliers ne semblent pas se conduire moins vertueusement que les hommes les plus puissants ; et qu'ils se conduisent même en général beaucoup mieux. Il suffit d'avoir les ressources fort limitées que nous venons de dire ; et la vie sera toujours heureuse, quand on prendra la vertu pour guide de sa conduite. — § 3. Solon peut-être avait fort bien défini les gens heureux en disant que : « Ce sont ceux qui, médiocrement pourvus des biens extérieurs, savent faire les plus nobles actions et vivre avec tempérance et sagesse. » C'est qu'en effet, comme il le pensait, on peut, tout en ne possédant qu'une très médiocre fortune, remplir tous ses devoirs. Anaxagore non plus ne semblait pas supposer que l'homme heureux fût l'homme riche ou puissant, quand il disait : « Qu'il ne s'étonnerait pas du tout de paraître absurde aux yeux du vulgaire ; car le vulgaire ne juge que sur les choses du dehors, parce qu'il ne comprend que celles-là. »

§ 4. Ainsi, les opinions des sages paraissent d'accord avec nos théories qui, sans doute, reçoivent par là un nouveau degré de probabilité ; mais quand il s'agit de la pratique, la vérité se juge et se reconnaît d'après les actes seuls, et d'après la vie réelle ; car c'est là le point décisif. On fera donc bien, en étudiant toutes les théories que je viens d'exposer, de les confronter avec les faits eux-mêmes et avec la vie pratique. Quand elles s'accordent avec la réalité, on peut les adopter ; si elles ne s'accordent pas avec elle, il faut les soupçonner de n'être que de vains raisonnements. — § 5. L'homme

qui vit et agit par son intellect⁴ et qui le cultive avec soin, me paraît à la fois, et le mieux organisé des hommes et le plus cher aux Dieux ; car si les Dieux ont quelque souci des affaires humaines, comme je le crois, il est tout simple qu'ils se plaisent à voir surtout dans l'homme ce qu'il y a de meilleur, et ce qui se rapproche le plus de leur propre nature, c'est-à-dire l'intellect⁵. Il est tout simple qu'en retour ils comblent de leurs bienfaits ceux qui chérissent et honorent avec le plus de zèle ce divin principe, comme des gens qui soignent ce que les Dieux aiment et qui se conduisent avec droiture et noblesse. — § 6. Que cette part soit surtout celle du sage⁶, c'est ce qu'on ne saurait nier ; le sage est particulièrement cher aux Dieux. Par suite encore, c'est lui qui me paraît le plus heureux des hommes ; et j'en conclus que le sage est le seul qui soit, en ce sens, aussi parfaitement heureux qu'on peut l'être.

1. οὐ γάρ αὐτάρχης.

2. θεωρεῖν.

3. τὸ αὐτάρχεις. Barthélemy Saint-Hilaire : *la suffisance de l'homme*.

4. Barthélemy Saint-Hilaire : *intelligence*.

5. νοῦς. Barthélemy Saint-Hilaire : *l'intelligence et l'entendement*.

6. σοφός.

CHAPITRE X

§ 1. Si nous avons suffisamment précisé, dans ces esquisses, les théories qu'on vient de voir et celles des vertus, de l'amitié, et du plaisir, devons-nous croire que maintenant nous ayons achevé toute notre entreprise ? Ou plutôt ne devons-nous pas penser, comme je l'ai déjà dit plus d'une fois, que, dans les choses de pratique, la fin véritable ce n'est pas de rechercher les principes¹ et de connaître² les règles en grand détail, c'est de les appliquer réellement. — § 2. En ce qui regarde la vertu, il ne peut pas suffire non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut en outre s'efforcer de la posséder et de la mettre en usage, ou de trouver tel autre moyen pour devenir vertueux et bon. — § 3. Si les discours et les écrits étaient capables à eux seuls de nous rendre honnêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théognis³, d'être recherchés par tout le monde et payés au plus haut prix ; on n'aurait qu'à se les procurer. Mais, par malheur, tout ce que peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déterminer et de pousser quelques jeunes gens généreux à persévérer dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et spontanément honnête un ami inébranlable de la vertu. — § 4. Mais, pour la foule, les préceptes sont absolument impuissants pour la pousser au bien. Elle n'obéit point par respect, mais par crainte ; elle ne s'abstient pas du mal par le sentiment de la honte, mais par la terreur des châtements. Comme elle ne vit que de passions, elle ne poursuit que les plaisirs qui lui sont propres, et les moyens de se procurer ces plaisirs ; elle s'empresse de fuir les peines contraires. Mais quant au beau, quant au vrai plaisir, elle ne s'en fait pas même une idée, parce qu'elle ne les a jamais goûtés. — § 5. Quels discours, je le demande, quels raisonnements pourraient corriger ces natures grossières ? Il n'est pas possible, ou du moins il n'est pas facile de changer par la simple puissance de la parole des habitudes enracinées depuis longtemps⁴ ; et l'on ne doit pas être médiocrement satisfait, quand, avec toutes les ressources qui peuvent aider l'homme à être honnête, on arrive à posséder la vertu.

§ 6. Les hommes, à ce qu'on prétend, deviennent et sont vertueux, tantôt par nature, tantôt par habitude, tantôt enfin par éducation. Quant à la disposition naturelle, elle ne dépend pas de nous évidemment ; c'est par une sorte d'influence toute divine qu'elle se rencontre dans certains hommes qui ont vraiment, on peut dire, une chance heureuse. D'un autre côté, la raison et l'éducation n'ont pas

prise sur tous les caractères ; et il faut qu'on ait préparé de longue main l'âme de l'élève, pour qu'il sache bien placer ses plaisirs et ses haines, comme on prépare la terre qui doit nourrir le germe qu'on lui confie. — § 7. L'être qui ne vit que par la passion, ne peut pas écouter la voix de la raison qui le détourne de ce qu'il désire ; il ne peut même pas la comprendre. Comment retenir et dissuader un homme qui est dans cette disposition ? La passion en général n'obéit pas à la raison ; elle ne cède qu'à la force. — § 8. Ainsi, la première condition, c'est que le cœur⁵ soit naturellement porté à la vertu, aimant le beau et détestant le laid. Mais il est bien difficile qu'on soit dirigé convenablement dès son enfance vers la vertu, si l'on n'a pas le bonheur d'être élevé sous de bonnes lois. Une vie tempérante et rude n'est rien moins qu'agréable à la plupart des hommes, ni surtout à la jeunesse. Aussi, est-ce par la loi⁶ qu'il faut régler l'éducation des enfants et leurs travaux ; car ces prescriptions ne seront plus pénibles pour eux, quand elles seront devenues des habitudes. — § 9. Il ne suffit même pas que les hommes dans leur jeunesse reçoivent une bonne éducation et une culture convenable ; mais comme il faut, quand ils seront arrivés à l'âge viril, qu'ils continuent cette vie et qu'ils s'en fassent une habitude constante, nous aurons besoin de nouveau, pour atteindre ce résultat, du secours des lois. En un mot, il faut que la loi suive l'homme durant son existence entière ; car la plupart des hommes obéissent bien plutôt à la nécessité qu'à la raison, et aux châtimens plutôt qu'à l'honneur.

§ 10. Aussi, l'on a bien fait de penser que les législateurs doivent attirer les hommes à la vertu par la persuasion, et les y engager simplement au nom du bien, assurés que le cœur des honnêtes gens, préparé par de bonnes habitudes, entendra cette voix ; mais qu'ils doivent en outre décréter des répressions et des châtimens contre les hommes rebelles et corrompus, et même débarrasser complètement l'État de ceux qui sont moralement incurables. On ajoute tout aussi sagement que l'homme qui est honnête et qui ne vit que pour le bien, se rendra sans peine à la raison, tandis qu'il faudra châtier par la douleur l'homme pervers qui ne songe qu'au plaisir, comme on frappe une bête brute sous le joug. Et voilà aussi pourquoi on recommande de choisir, parmi les châtimens qu'on impose, ceux qui sont le plus opposés aux plaisirs que le coupable aime avec tant d'aveuglement.

§ 11. Si donc il faut, ainsi que je l'ai dit tout à l'heure, que l'homme, pour devenir un jour vertueux, ait d'abord été bien élevé, et qu'il ait contracté de bonnes habitudes ; s'il faut qu'ensuite il continue de vivre dans de louables occupations, sans jamais faire le

mal ni de gré ni de force ; ces résultats admirables ne peuvent toujours être obtenus que si les hommes y sont contraints par une certaine direction d'intelligence, ou par un certain ordre régulier qui a la puissance de se faire obéir. — § 12. Le commandement d'un père n'a pas ce caractère de force ni de nécessité, non plus en général que le commandement d'un homme seul, à moins que cet homme ne soit roi, ou qu'il n'ait quelque dignité pareille. Il n'y a que la loi qui possède une force coercitive égale à celle de la nécessité, parce qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la prudence et de l'intellect⁷. Quand ce sont des hommes qui s'opposent à nos passions, on les déteste, eussent-ils mille fois raison de le faire ; mais la loi ne se rend pas odieuse en ordonnant ce qui est juste et honnête. — § 13. Lacédémone est le seul État, on peut dire, où le législateur, peu imité en cela, paraît avoir pris un grand soin de l'éducation des citoyens et de leurs travaux. Dans la plupart des autres États, on a négligé ce point essentiel ; et chacun y vit comme il l'entend, « Gouvernant sa femme et ses enfants », à la façon des Cyclopes⁸. — § 14. Le mieux serait que le système de l'éducation fût public, en même temps que sagement conçu et qu'on se trouvât soi-même en mesure de l'appliquer. Partout où ce soin commun est négligé, chaque citoyen doit se faire un devoir personnel de pousser à la vertu ses enfants et ses amis ; ou du moins, il doit en avoir la ferme intention. Le vrai moyen de se mettre en état de remplir ce devoir, c'est, d'après ce que je viens de dire, de se faire législateur soi-même. Quand le soin de l'éducation est public et commun, ce sont évidemment les lois seules qui peuvent y pourvoir ; et l'éducation est ce qu'elle doit être, lorsqu'elle est réglée par de bonnes lois, que ces lois d'ailleurs soient écrites ou ne le soient pas. Il importe également fort peu qu'elles statuent sur l'éducation d'un seul individu ou celle de plusieurs, pas plus qu'on ne fait cette distinction pour la musique, pour la gymnastique, ou pour toutes les autres études auxquelles on applique les enfants. Mais si, dans les États, ce sont les institutions légales et les mœurs qui ont ce pouvoir, ce sont dans le sein des familles les paroles et les mœurs des pères qui doivent l'exercer. Et même leur autorité doit y être plus grande encore, puisqu'elle ne leur vient que des liens du sang et des bienfaits ; car le premier sentiment que la nature inspire aux enfants, c'est l'amour et l'obéissance. — § 15. Il est encore un point sur lequel les éducations particulières l'emportent sur l'éducation commune ; et l'exemple de la médecine nous fera bien comprendre ceci. En général, quand on a la fièvre, la diète et le repos sont un excellent remède ; mais il peut y avoir tel tempérament auquel ce remède ne convient pas, de même qu'un lutteur n'oppose pas les mêmes coups et le même jeu à tous ses

adversaires. De même aussi, quand l'éducation est particulière, le soin qui s'applique alors spécialement à chaque individu, semble avoir quelque chose de plus achevé, puisque chaque enfant reçoit personnellement le genre de soins qui lui convient davantage. Mais les soins les meilleurs, même dans un cas individuel, seront toujours ceux que donnent ou le médecin, ou le gymnaste, ou tel autre maître, quand ce maître connaît les règles générales, et qu'il sait que telle chose convient à tout le monde ou du moins à tous ceux qui sont dans telles ou telles conditions ; car les sciences ne tirent leurs noms que du général, de l'universel, et ne s'occupent en effet jamais que de lui. — § 16. Je ne nie pas d'ailleurs que, même en étant fort ignorant, on ne puisse aussi traiter avec succès tel cas particulier, et qu'à l'aide de l'expérience toute seule on ne réussisse parfaitement. Il suffit d'avoir observé avec exactitude les phénomènes que chaque cas présente ; et c'est ainsi qu'on voit des gens qui sont pour eux-mêmes d'excellents médecins, et qui ne pourraient absolument rien contre les souffrances d'un autre. Néanmoins, quand on veut devenir sérieusement habile en pratique⁹ et en théorie, il faut aller jusqu'au général, jusqu'à l'universel, et le connaître aussi profondément que possible. Car, ainsi qu'on l'a dit, c'est à l'universel que se rapportent toutes les sciences.

§ 17. Quand on veut améliorer les hommes par les soins qu'on leur donne, que ce soit d'ailleurs une multitude ou un petit nombre, il faut d'abord viser à se faire législateur, puisque c'est par les lois que l'humanité devient meilleure. Mais ce n'est pas une œuvre vulgaire que de bien conduire l'être¹⁰ humain, de quelque genre que ce soit, qui est confié à vos soins ; et si quelqu'un peut accomplir cette tâche difficile, c'est surtout celui qui possède la science, comme dans la médecine, par exemple, et dans tous les autres arts, où il faudrait à la fois des soins¹¹ et de la réflexion¹².

§ 18. Comme conséquence de ceci, faut-il que nous recherchions comment et à quelle source on pourrait acquérir le talent de législateur ? Dois-je répondre : c'est en faisant ici comme pour toute autre science, c'est-à-dire en s'adressant aux hommes politiques, puisque ce talent législatif, à ce qu'il semble, est aussi une partie de la politique ? Ou bien, ne devons-nous pas dire qu'il n'en est pas de la politique comme des autres sciences et des autres espèces d'études ? Dans les autres sciences, ce sont les mêmes personnes qui enseignent les règles pour bien faire et qui les appliquent, témoins les médecins et les peintres. Quant à la politique, ce sont les Sophistes qui se vantent de la bien enseigner. Mais pas un d'eux n'en fait ; et elle est réservée aux hommes d'État, qui semblent s'y livrer par une sorte de puissance naturelle, et la traiter par l'expérience

bien plutôt que par la réflexion. Ce qui le prouve, c'est qu'on ne voit jamais les hommes d'État ni écrire ni parler de ces sujets, bien que peut-être ils y trouvassent plus d'honneur que n'en donnent les harangues devant les tribunaux ou devant le peuple. On ne voit pas non plus que ces personnages fassent des hommes politiques de leurs propres enfants¹³, ou de quelques-uns de leurs amis. — § 19. Il est bien probable pourtant qu'ils n'eussent pas manqué de le faire, s'ils le pouvaient ; car ils ne sauraient laisser un héritage plus utile aux États qu'ils gouvernent ; et ils ne pourraient trouver, ni pour eux-mêmes, ni pour ceux qui leur sont les plus chers, rien de supérieur à ce talent. Je reconnais d'ailleurs que l'expérience est ici d'une grande utilité ; car autrement, ils ne deviendraient pas des hommes d'État plus habiles à bien gouverner par la longue habitude du gouvernement. Ainsi donc, quand on veut s'instruire dans la science politique, on a besoin, semble-t-il, d'y joindre la pratique¹⁴ à la théorie. — § 20. Mais les Sophistes, qui font tant de bruit de leur prétendue science, sont fort loin d'enseigner la politique ; ils ne savent précisément, ni ce qu'elle est, ni ce dont elle s'occupe. S'ils s'en rendaient bien compte, ils ne l'auraient pas confondue avec la rhétorique, ni surtout ravalée même au-dessous. Ils ne pourraient pas croire davantage qu'il fût aisé de faire un bon code de lois en rassemblant toutes celles qui ont le plus de renommée, et en faisant un choix des meilleures. On dirait, à les entendre, que le choix n'est pas lui-même un acte de haute intelligence ; et que, bien juger n'est pas ici le point capital, tout comme dans la musique. En chaque genre, les gens d'expérience spéciale sont les seuls qui jugent parfaitement les choses, et qui comprennent par quels moyens et comment on arrive à les produire, comme ils en savent aussi les combinaisons et les harmonies secrètes. Quant aux gens qui n'ont pas cette expérience personnelle, ils doivent se contenter de ne pas ignorer si l'ouvrage est en gros bon ou mauvais, comme pour la peinture.

§ 21. Mais les lois sont les œuvres et les résultats de la politique. Comment donc avec leur aide pourrait-on devenir législateur, ou du moins juger quelles sont les meilleures d'entre elles ? Ce n'est pas par l'étude des livres qu'on voit les médecins se former, bien que ces livres ne se bornent pas à indiquer seulement les remèdes, mais qu'ils aillent jusqu'à détailler, et les moyens de guérir, et la nature des soins divers qu'il faut donner à chaque malade en particulier, d'après les tempéraments dont on analyse toutes les différences. Les livres, d'ailleurs, utiles peut-être quand on a déjà l'expérience, sont d'une inutilité complète pour les ignorants. Les recueils de lois et de constitutions pourraient bien être dans le même cas ; ils me semblent fort utiles quand on est déjà capable de spéculer sur ces

matières, de juger ce qui est bien et ce qui est mal, et de discerner les institutions qui pourraient convenir suivant les divers cas. Masi si, sans avoir cette faculté de les bien comprendre, on se met à étudier ces recueils, on sera tout à fait hors d'état de juger sainement des choses, si ce n'est par un hasard exceptionnel, quoique je ne nie pas que cette lecture ne puisse donner assez vite une intelligence plus grande de ces matières.

§ 22. Ainsi donc, nos devanciers ayant laissé inexploré le champ de la législation¹⁵, il y aura peut-être quelque avantage à l'étudier nous-même et à traiter à fond de la politique, afin de compléter par là, dans la mesure de notre pouvoir, la philosophie des choses humaines. — § 23. Et d'abord, quand nous trouverons dans nos prédécesseurs quelque détail de ce vaste sujet heureusement traité, nous ne manquerons pas de l'adopter en le citant ; et ensuite, nous verrons d'après les constitutions que nous avons recueillies, quels sont les principes qui sauvent ou qui perdent les États en général, et en particulier chaque État divers. Nous rechercherons les causes qui font que quelques-uns sont bien gouvernés et que les autres le sont mal ; car, lorsque nous aurons achevé ces études, nous verrons d'un coup d'œil plus complet et plus sûr quel est l'État par excellence, et quelles sont pour chaque espèce de gouvernement la constitution, les lois et les mœurs spéciales qu'il doit avoir pour être en son genre le meilleur possible.

Entrons donc en matière.

1. θεωρῆσαι. Barthélemy Saint-Hilaire : *contempler*.

2. γινῶναι. Barthélemy Saint-Hilaire : *connaître théoriquement*.

3. *Sentences*, v. 432.

4. τὰ ἐχ παλαιοῦ τοῦς ἤθεσι χατελιημένα λόγῳ μεταστῆσαι. Barthélemy Saint-Hilaire : *déjà longtemps sanctionnées par les passions* ; Voilquin : *les défauts longtemps imprimés dans le caractère* ; Tricot : *les habitudes invétérées de longue date dans le caractère* ; Gauthier-Jolif : *des positions depuis longtemps enracinées dans le caractère*.

5. ἦθος.

6. *Le quatrième livre de la Politique est consacré presque tout entier à ce grave sujet* (note du traducteur).

7. φρονήσεως καὶ νοῦ. Barthélemy Saint-Hilaire : *de la sagesse et de l'intelligence*.

8. Description du régime patriarcal : le maître de maison gouverne sa maisonnée en maître absolu. Cf. *Odyssée*, chant IX, v. 112-115 ; *Politique*, I. 1, 1252b 20.

9. τεχνιχῶς : en production ou création.

10. ὄντινα γὰρ οὐκ καὶ τὸν προτεθέντα διαθεῖναι χαλῶς. Barthélemy Saint-Hilaire : *de bien conduire l'être*. — Avec ὄντινα et τὸν προτεθέντα il faudrait plutôt sous-entendre ἄνθρωπον.

11. ἐπιμέλειά.

12. φρόνησις. Barthélemy Saint-Hilaire : *réflexion*.

13. ... *Dans la vie privée, nos concitoyens les plus sages et les meilleurs sont incapables de transmettre à d'autres le talent qu'ils possèdent; ainsi Périclès, le père des jeunes gens que voilà, les a fait instruire à merveille de ce qui dépend des maîtres ; mais pour sa propre sagesse, il ne la leur enseigne pas ni ne la leur fait enseigner par d'autres ; mais il les laisse courir et paître en liberté, comme des animaux sacrés, pour voir si d'eux-mêmes ils tomberont sur la vertu*. Protagoras, 319e-320a (trad. E. Chambry).

14. ἐμπειρία : l'expérience.

15. νομοθεσία.

REPÈRES BIOGRAPHIQUES

490-479 av. J.-C. — Guerres médiques. La Macédoine s'allie aux Grecs ; après la défaite des Perses, de nouvelles rivalités l'opposent à ses anciens alliés.

431-404. — Guerres du Péloponnèse. En 404, Athènes capitule devant Sparte. Déclin politique et économique d'Athènes.

384. — Naissance d'Aristote à Stagire (Macédoine). Son père, Nicomaque, était médecin à la cour d'Amyntas III, le père de Philippe II. Sa mère était originaire de Chalcis, une colonie ionienne dans l'île d'Eubée.

Vers 366. — Aristote se rend à Athènes, qui est encore le principal foyer intellectuel de la Grèce. Il suit d'abord des cours de rhétorique à l'école d'Isocrate ; ensuite, il fréquente l'Académie de Platon. Premières publications : logique, rhétorique ; recherches sur les premiers principes (« métaphysique ») et sur la morale.

V. 357/6. — Philippe II, devenu roi de Macédoine en 359, occupe Amphipolis, une colonie athénienne située non loin de Stagire.

347. — Mort de Platon. Son neveu Speusippe dirige l'Académie. Aristote se rend en Éolide (Asie Mineure) et devient vraisemblablement le conseiller de son ami Hermias, roi d'Atarnée et d'Assos. Début de la période dite d'Assos : recherches sur les principes du monde naturel et sur la politique.

V. 345/3. — Enlèvement et probable exécution d'Hermias, décidée par Artaxerxès III, roi de Perse. Aristote épouse Pythias, la nièce ou la fille adoptive d'Hermias, et se rend à Mytilène. Écrits sur les animaux et les plantes.

V. 343/2. — Aristote est appelé en Macédoine par Philippe II, qui lui confie l'éducation de son fils Alexandre.

340-338. — Philippe parachève la conquête des cités grecques. Le jeune Alexandre participe à la bataille de Chéronée, où sont écrasés les Athéniens et les Thébains.

336. — Assassinat de Philippe ; règne de son fils Alexandre. Pythias meurt et laisse à Aristote une fille du même nom. Aristote épouse Herpyllis et décide de quitter une nouvelle fois sa patrie.

pour se rendre à Athènes.

335. — Aristote fonde sa propre école à Athènes, le Lycée. Début de la période peut-être la plus féconde : composition de l'*Éthique à Nicomaque*, nouvelles recherches politiques, « métaphysiques », psychologiques et rhétoriques. Naissance d'un deuxième enfant, Nicomaque.

324. — Alexandre, qui est devenu le maître d'un immense empire, prétend se faire adorer comme un dieu par les Hellènes ; il fait exécuter un neveu et disciple d'Aristote, Callisthène, qui aurait raillé ses prétentions à la divinité.

323. — Mort d'Alexandre. Agitation anti-macédonienne à Athènes. Sous la menace d'une accusation d'impiété, Aristote doit chercher refuge à Chalcis.

322. — Mort d'Aristote. L'armée macédonienne réduit définitivement la résistance d'Athènes.

BIBLIOGRAPHIE

Éditions courantes

Aristote, *Éthique de Nicomaque*, texte grec et traduction présentés par Jean Voilquin, Librairie Garnier Frères, Paris, s.d. [1940]. Réédités, sans le texte grec, aux éditions G.F. Flammarion (1965, 1986).

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, 2 tomes, Publications universitaires (Louvain) et Béatrice-Nauwelaerts (Paris), 1958. Deuxième édition avec une introduction nouvelle : 1970.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction de J. Tricot, éditions Vrin, Paris, 1959. Septième tirage, 1990.

Œuvres d'Aristote

1. Logique : les *Catégories*, *De l'interprétation*, *Premiers analytiques*, *Seconds analytiques*, *Topiques* et *Réfutation des sophismes*. Cette collection d'écrits est connue sous le nom d'*Organon*.

2. Physique et Métaphysique : *De la génération et de la corruption*, *De l'histoire des animaux*, *Des parties des animaux*, *De la génération des animaux*, *Sur la marche des animaux*, *Sur le mouvement des animaux*, *De l'âme*, *De la sensation et des sensibles*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sommeil et du réveil*, *Les songes*, *La divination par les songes*, *Sur la longueur et la brièveté de la vie*, *De la jeunesse et de la vieillesse*, *De la respiration*, *Météorologiques*, *Du Ciel*, *Physique*, *Métaphysique*.

3. Morale et politique : *Éthique à Nicomaque*, *Éthique à Eudème*, *Grande morale*, *Politique*, *Constitution d'Athènes*.

4. Arts de la parole : *Rhétorique*, *Poétique*.

La plupart de ces textes ont été traduits en français et édités par l'Association Guillaume Budé (Paris, Les Belles Lettres) et par la Librairie philosophique Vrin.

Quelques études sur Aristote

AUBENQUE (Pierre), *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962.

La Prudence chez Aristote, P.U.F., Paris, 1963.

BODEUS (Richard), *Le Philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

BRAGUE (Rémi), *Aristote et la question du monde*, Paris, 1988.

BRÉHIER (Émile), *Histoire de la philosophie*, Paris, 1926 (nouvelle édition en 1961), tome I.

CAUQUELIN (Anne), *Aristote. Le langage*, P.U.F., Paris, 1990.

CHARLES (D.), *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, 1984.

FESTUGIÈRE (A.-J.), *Aristote. Le plaisir*, Paris, 1936.

GAUTHIER (René Antoine), *La Morale d'Aristote*, P.U.F., Paris, 1958.

GOMEZ-MULLER (Alfredo), *Chemins d'Aristote*, Le Félin, Paris, 1991.

MOREAU (Joseph), *Aristote et son école*, Paris, 1962.

NATALI (C.), *La Sagesse di Aristotele*, Naples, 1989.

NUYENS (Fr.), *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

OLLÉ-LAPRUNE (L.), *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881.

ROBIN (Léon), *Aristote*, P.U.F., Paris, 1944.

Ross (William David), *Aristote*, trad. de l'anglais, Paris, 1930 (nouvelle édition chez Gordon & Breach, Paris-Londres-New York, 1971). Édition originale: Methuen and Cie, Londres, 1923.

SCHUHL (Pierre-Maxime), *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.

Textes de J. Barthélemy Saint-Hilaire

Essais :

De la logique d'Aristote (1838).

Francis Bacon (1840).

De l'école d'Alexandrie (1845).

De la vraie démocratie (1849).

Les Védas (1854).

Le Bouddha et sa religion (1860).

Mahomet et le Coran (1865).

De la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la métaphysique d'Aristote (1879).

Socrate et Platon, ou le platonisme (Introduction aux Œuvres de Platon, trad. Victor Cousin), 1886.

La Philosophie dans ses rapports avec la science et la religion (1889).

Traductions :

Aristote : *La Politique* (1837 ; 1848 ; 1874), *De l'interprétation* (1848), *La Morale* (1856, Librairie philosophique Lagrange, 2 tomes), *La Métaphysique* (1878).

Homère : *Iliade* (1868).

Marc Aurèle : *Pensées* (1876).

Paru dans Le Livre de Poche :

CONSTITUTION D'ATHÈNES

ÉTHIQUE À NICOMAUQUE

(Livres VIII et IX)

POÉTIQUE

RHÉTORIQUE

© Librairie Générale Française, 1992, pour la
présente édition,
les notes et les commentaires.

978-2-253-09484-5 – 1^{re} publication LGF